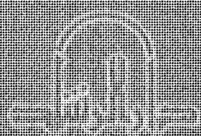
دكتور عاطف العراقي

الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

أربعون عاماً من ذكرياتي مع فكره التنويري





الفيلسوف ابن رشد
ومستقبل الثقافة العربية

أربعون عامًا من ذكرياتي مع فكره التنويري

الناشـــر : دار الرشاد
العنـــوان : ١٤ شارع جواد حسنى ـ القاهرة
تليفـــون : ٣٩٣٤٦٠٥
رقـم الإيداع : ١٧٩٧٤ / ٩٩
الترقيم الدولى : 7 - 80 - 5324 - 977
الطبـــع : عربية للطباعة والنشر
العنـــوان : ٧ ، ١٠ ش السلام ـ أرض اللواء ـ المهندسين
تليفـــون : ٣٢٥٦٠٩٨ ـ ٣٢٥١٠٤٣
الجمـــع : آرتك
العنـــوان : ٤ شارع بنى كعب - متفرع من شارع السودان
تليفـــون : ٣١٤٣٦٣٢

الطبعــة الأولى : ١٤٢٠ هـ ـ ٢٠٠٠م
الطبعـة الثانية : ١٤٢٦ هـ ـ ٢٠٠٥م
مــراجعــة : محمد دياب
خطـــوط : لمعى فهيم
رســـوم : محمد فايد

الفيلسوف ابن رشد
ومستقبل الثقافة العربية

أربعون عامًا مِنْ ذكرياتي مع فكرِه التنويري

دكتور عاطف العراقي





الفيلسوف ابن رشد



الإهداء

إلى المفكر الذى دعانا إلى فتح النوافذ والأبواب على ثقافة جديدة، الثقافة الأوربية.

إلى الرائد الذى حاول نشر ثقافة النور والتجديد وأعلن الحرب على خرافة الظلام والتقليد.

إلى: رفاعة الطهطاوى

أهدى هذا الكتاب من داخل صومعتى التى أقيم فيها متوحدًا مغتربًا ورافضًا لظلم الإنسان لأخيه الإنسان، اعترافًا بدوره الكبير فى مجال الثقافة العربية.

عاطف العراقى

شكر وتقدير

يتوجه المؤلف بأعمق آيات الشكر والتقدير إلى جميع المراكز العلمية والثقافية التى أخذت على عاتقها الاهتمام بالتراث الرشدى والاحتفال بذكرى مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد آخر فلاسفة العرب ونشر أفكاره الرائدة سواء بمصر أو غيرها من بلدان العالم العربى والعالم الغربى، ومن بينها العراق وتونس والجزائر والمغرب وإسبانيا وإيطاليا وألمانيا والتى تفضلت بدعوتى للإسهام فى العديد من المؤتمرات التى أقيمت مؤخرًا اعترافًا بالدور الفعال للثقافة الرشدية فى بلورة عقول ووجدان شعوب الإنسانية قاطبة، وتصحيحًا لمكانة الفيلسوف الذى ظُلم حيًا وظلم ميتًا.

عاطف العراقى

تصدير عام

أولاً: فلسفة ابن رشد والمستقبل (الماضى من خلال الحاضر والمستقبل)

غيرُ مُجْدٍ فى مذهبى ويقينى: إهمال طريق العقل والمعقول. إنه الطريق الذهبى، الطريق المقدس. إنه أشرف ما فى الإنسان. ومن يهمل هذا الطريق الجوهرى، فقد ارتضى لنفسه ولأمته طريق الضياع والصعود إلى الهاوية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

إن طريق الجمود والتقليد الذى نجده واضحًا فى دعوات أنصار التخلف العقلى وأشباه الباحثين والدارسين، يعد طريقًا مغلقًا، لأنهم يريدون لنا الموت لا الحياة. يرغبون فى أن نظل فى حالة سكون لا حركة، فى حالة ظلام دامس، بحيث لا نخرج منها إلى حالة النور والضياء.

من هنا كان اهتمامى ـ طوال أربعين عامًا ـ بعميد الفلسفة العقلية، آخر فلاسفة العرب، العملاق «ابن رشد».

وإذا كنت قد قلت منذ سنوات بعيدة، بأننا أهملنا ابن رشد ودروسه نحن العرب، بينما اهتم به الغربيون، فإننى لا أتردد فى أن أكرر هذا القول اليوم. لقد انتشر بيننا نفر من أشباه الباحثين، وأشباه الأساتذة، والذين نحسبهم أساتذة، وما هم بأساتذة، انتشر بيننا هؤلاء الذين أصيبوا بحالات التخلف العقلى ـ والعياذ بالله ـ وأخذوا ينشرون فى أرجاء الدنيا أقوالهم المزوّرة، ويتحدثون عن فلسفة ابن رشد، وهم لا يعرفون ابن رشد. إنهم يتحدثون فى كل شىء، ولا يفهمون أىّ شىء.

إن الفهم الحقيقى لابن رشد، لا يبدأ إلا بالرجوع إلى كتب ابن رشد، ولكنهم بعد أن أصيبوا ببلادة الفهم، وتجمد العقول، لا يريدون لأنفسهم إلا الحديث عن ابن رشد، دون تعب أو دراسة من جانبهم.

إن هذه البلادة من جانبهم، قد أدت بهم إلى أحكام خاطئة مزوّرة عن الفيلسوف العملاق. نعم إنها أحكام تدخل فى مجال التزوير الفكرى والثقافى. ومن هنا فإننا لا نتردد فى أن نخاطبهم من جانبنا قائلين: سامحكم الله!! إنكم تتحدثون دون فهم، وتكتبون من منظور التخلف العقلى والجمود الفكرى.

نعم: من الأخطاء الشنيعة، إهمال تراث ابن رشد أعظم وآخر فلاسفة العرب. لقد قال بأفكاره لكى يكتب لها الدوام والخلود. إنها أفكار عقلانية تنويرية فى أساسها وفى أهدافها. وعار علينا نحن أبناء الأمة العربية إذا نحن أهملنا فكر هذا الفيلسوف العملاق، عميد الفلسفة والتنوير فى أمتنا العربية من مشرقها إلى مغربها.

وإذا كانت بعض البلدان قد احتفلت بذكرى مرور ثمانية قرون ميلادية على وفاة هذا الفيلسوف الذى اهتمت به أوربا فتقدمت عن طريق أفكاره إلى الأمام، وأهمله أبناء أمتنا العربية فرجعت إلى الوراء لأنها ظلت محصورة فى الفكر الأشعرى اللاعقلانى، وفكر الغزالى عدوّ الفلسفة والتفلسف، وآراء ابن تيمية وما فيها من دعوة ظلامية رجعية، فإن الوقت قد حان لدراسة آراء هرم ثقافتنا العربية فى الماضى، وهو ابن رشد الفيلسوف والعالم والمفكر الجبّار.

لقد خاض ابن رشد العديد من المعارك الفكرية، بحيث انتهى به الحال إلى النفى والطرد. لابد أن نسأل أنفسنا كل لحظة: هل استفدنا حقًا من فكر ابن رشد ومن منهج ابن رشد أم أننا أصبحنا كالقطة التى تأكل أبناءها؟ إن التأمل فى واقعنا العربى المعاصر يدلنا تمام الدلالة على أننا لم نستفد استفادة حقيقية من فكر هذا الفيلسوف الذى قال بأفكار مستقبلية، أفكار لا يصح أن تظل فى زوايا الإهمال والنسيان، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

دعانا ابن رشد إلى جعل العقل الدليل والمرشد، إنه يقف عن طريق حسّه النقدى على قمة عصر الفلسفة العربية بحيث انقطع بوفاته وجود فلاسفة عرب منذ ثمانية قرون. وإذا زعم فرد عربى الآن، بأنه يعدُّ فيلسوفًا، فإن هذا الزعم من جانبه يعدُّ جهلاً على جهل وتعبيرًا عن تضخم الأنا.

لا يصح - إذن - الابتعاد عن طريق العقل، أشرف ما خلقه الله فينا، طريق النور الذى يدفعنا إلى الأمام.. هذا أساس دعوة ابن رشد. فالعيب - إذن - ليس فى التراث، ولكن فى الفهم الخاطئ للتراث.

ينبغى علينا الانفتاح بكل قوة على كل الثقافات الأخرى. وهذا يعدُّ تطبيقًا لدعوة ابن رشد الذى قال: فلنبحث عن كتب القدماء ونقوم بدراستها. أليست هذه دعوة تراثية مشرقة وضّاءة وتقوم على الإيمان بالتنوير والاعتقاد بأهميته الكبرى وأنه لا حياة لنا بدونه.

نعم نجد فكر ابن رشد معبّرًا عن حسٍّ نقدىٍّ، والنقد من أخَصِّ خصائص الفلسفة والتفلسف. إن الإنسان فى حقيقته يعدُّ حيوانًا ناقدًا. ولم يكن ابن رشد ملتزمًا بقبول العديد من الآراء والاتجاهات التى رأى من جانبه أنها تعدُّ بعيدة عن العقل والمعقول. نقد أفكار الصوفية وآراء الأشاعرة ووجهات نظر المقلدين والرجعيين. وكان فى نقده معبرًا عن تمسكه بكل ما هو عقلانى تنويرى، ومبتعدًا تمامًا عن فكر الظلام وحياة الظلام. لقد كان ابن رشد عالـمًا وطبيبًا، بالإضافة إلى كونه فيلسوفًا، ورأى أن الواجب يقتضيه الكشف عن أخطاء الذين ذهبوا إلى القول بعدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات. كان يؤمن بأن البرهان العقلى يعد أسمى صور الأدلة، ومن هنا نجده يتجه بكل قوته نحو نقد الأدلة الخطابية التى يلجأ إليها عامة الناس وأشباه المثقفين.

بيّن لنا ابن رشد من خلال اهتماماته العلمية - والطب منها على وجه الخصوص - أن العلم يعد معبرًا عن القوة، قوة الشعوب. قوة التقدم، وأن الجهل - على العكس من ذلك - يعد معبرًا عن التخلف والظلام والصعود إلى

الهاوية. وواجب علينا الاستفادة من دعوة ابن رشد وخاصة بعد انتشار الدعوات الظلامية الرجعية وانتشار الجهل واللامعقول بيننا. إنه من المنطقى أن نطلب من المتأخر أن يسعى بكل قوته لكى يلحق بالمتقدم. ومن غير المنطقى أن نطلب من المتقدم أن يقف فى مكانه ثابتًا حتى يلحق به المتأخر: إنها سنة الله فى خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

دعانا ابن رشد إلى أن نلجأ إلى التأويل العقلى، وقال إن كل ظاهر من النص إنما يقبل التأويل على قانون التأويل العربى، وإن هذا الرأى يجب أن يتمسك به كل مؤمن وكل عاقل.

أقام ابن رشد دراسته لمشكلة المعرفة، على أساس العقل، وبيَّن لنا أن التمييز بين الخير والشر إنما يقوم على العقل وحده، ودرس ابن رشد مشكلة حرية الإرادة على أساس برهانى عقلانى، ولم يؤسس ابن رشد رأيه على أساس خطابى إنشائى.

ومن المؤسف أننا نبحث اليوم عن حلول للكثير من المشكلات فى الوقت الذى قدم لنا فيه ابن رشد ومنذ ثمانية قرون، المفتاح أو المنهج الذى يساعدنا على حل هذه المشكلات.

لقد سخرنا من ابن رشد حين أخذنا نتحدث عن قضايا وهمية زائفة كقضية الغزو الثقافى، والهجوم على الحضارة الأوربية. نعم سخرنا وأهملنا فيلسوفنا ابن رشد الذى فتح الطريق أمام الفكر العلمى العقلانى والذى نحن فى أمسِّ الحاجة إليه الآن. أهملنا دعوته وكأنه أطلقها فى وادٍ غير ذى زرع، حتى وصلنا نحن العرب إلى حالة يرثى لها. ولن نفيق من تلك الحالة أو هذا المصير، إلا بأن نقوم بدكِّ أرض التقليد والظلام دكًا. . لن نسلك طريق الصواب إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة، النظرة التى تقوم على تقديس العقل بحيث نجعله معيارًا وأساسًا لحياتنا الفكرية والاجتماعية، وحتى يصبح عالمنا العربى مستعدًا للدخول فى القرن الحادى والعشرين.

نعم يجب علينا فى حياتنا المعاصرة الاستفادة من دعوة ابن رشد النقدية العلمية الفلسفية. لقد دعانا إليها وكأنه كان يكتشف ما سيحدث بعده بعدة قرون كأنه كان يتوقع ما سيجىء عند أناس من أشباه المثقفين ومن المتخلفين عقليًا حين يهاجمون العلم، يهاجمون الحضارة الأوربية، يتحدثون عن غزو فكرى كما تصوره لهم أحلامهم الفاسدة وعقولهم الضيقة وأفهامهم القاصرة، وكأنهم مثل الدون كيشوت فى محاربته طواحين الهواء.

ترك لنا ابن رشد آلاف الصفحات التى تعد نارًا ونورًا. الصفحات التى أساء فهمها فى العصر الحديث أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة. . أناس حشروا حشرًا فى دائرة المثقفين، والثقافة منهم براء، لأنهم أشباه مثقفين. ومن النادر أن نجد عربيًا فى العصر الحديث يفهم آراء ابن رشد ومغزى دعوته حق الفهم، فى الوقت الذى تجد فيه المستشرقين وقد فهموا ابن رشد ومنهج ابن رشد، أليس هذا من مصائب الزمان، ولو كان ابن رشد قد ولد فى بلدة أوربية لأقاموا له التماثيل فى كل مكان، واحتفلوا بفكره خير احتفال، ولكنه كان فيلسوفًا عربيًا، لقد قمنا نحن العرب بالإساءة إليه وإهمال فلسفته، بحيث أصبحنا فى حالة من الجفاف الفكرى، هذا الجفاف لا يكون القضاء عليه عن طريق استخدام محلول معالجة الجفاف، بل يكون عن طريق السعى بكل قوة نحو التمسك بالروح العقلية، الروح التنويرية، الرؤية النقدية.

إن التراث الرشدى، وما أعظمه، وما أعمقه، لا يصح أن نقف عنده فى أيامنا الحالية، مثل وقفتنا عند هذا التراث منذ تركه لنا ابن رشد، فالقضايا الآن ليس من الضرورى أن تكون كقضايا الماضى، وبعض القضايا لها دلالات مستحدثة، قد تختلف فى قليل أو كثير عن دلالاتها فى الماضى القريب، أو الماضى البعيد.

لقد ترك لنا ابن رشد وديعة أو ذخيرة، قلَّ أن يجود الزمان بمثلها وواجبنا الاستفادة منها، ولكن بإضفاء العديد من التأويلات والظلال والألوان حولها.

والمبدأ الذى يجب أن نتمسك به ـ بحيث ينقلنا إلى عصر جديد، عصر قد نجد فيه فكرًا عربيًا مبدعًا ـ إنما يقوم على التنوير أولاً وأخيراً.

ففى ظل التنوير، والانفتاح على كل ثقافات البشر، كما أراد لنا ابن رشد نستطيع حل العديد من القضايا، ونستطيع الدخول إلى القرن الجديد، وبإمكاننا عن طريقه أن نجد فكرًا مبدعًا قد يؤدى بنا مستقبلاً إلى وجود أكثر من فيلسوف عربى.

إننى أعتقد اعتقادًا راسخًا بأن الحديث عن عوامل تدعيم الإبداع والمشكلات التى تواجه الإبداع يرتبط ارتباطًا مباشرًا بمشكلة التنوير وقضاياه. ودليلنا على ذلك أن العوامل التى تؤدى إلى عرقلة الإبداع إذا كانت توجد بكثرة فى الدول النامية بوجه عام، الدول التى لا نجد فيها تنويرًا مطلقًا شاملاً، فإنها لا توجد بنفس الدرجة فى الدول الأوربية المتقدمة.

والعوامل التى تؤدى إلى عرقلة الإبداع توجد فى مجالات كثيرة من بينها التعليم والثقافة والعلم والتكنولوجيا. وسنحاول من جانبنا أن نركز على العوامل التى تؤدى إلى عرقلة الإبداع فى المجال الفكرى الثقافى بوجه عام، وذلك حتى يمكن أن ننطلق مستقبلاً نحو تحقيق الإبداع بعد القضاء على هذه المعوقات. ويقينى أننا سنجد فى الفلسفة الرشدية العديد من الحلول.

فمن الأمور التى تسترعى الانتباه أننا فى الدول النامية بوجه عام نعد أصحاب توكيلات فكرية، وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدلنا على أنه لا نصيب لنا فى العملية الإبداعية، فصاحب التوكيل الفكرى إنما يكون مجرد مردِّد لآراء وتجارب السابقين، دون جهد إبداعى من جانبه.

إننا فى عصر ثورة المعلومات وثورة الكمبيوتر، فهل من المعقول أن نتحدث عن ظاهرة خيالية هى ظاهرة الغزو الفكرى، وذلك فى الوقت الذى أصبح العالم فيه قرية صغيرة. أعتقد أننا إذا قلنا بما يسمى الغزو الفكرى أو الثقافى، فإن معنى ذلك أننا سنقضى تمامًا على أى أمل فى التقدم نحو الإبداع. فالإبداع لا يمكن أن يتحقق إلا فى جو الحرية والانفتاح على أفكار الآخرين فى دول العالم من مشرقه إلى مغربه. الإبداع يرتبط بالنور والضياء. ومعوقات الإبداع لا يمكن أن

تحيا إلا فى جو القيود والظلام. هذا يعنى أننا إذا أردنا إيجاد القيادات المبدعة، فلابد أولاً من الإيمان بأن قضية التنوير تعد من ألزم القضايا لنا تمامًا كحاجتنا إلى الماء والهواء. وليت الدول التى تعانى من عدم وجود قيادات مبدعة فى العديد من المجالات، ليتها تقوم بتطبيق تجارب الدول الأوربية التى ينتشر فيها الإبداع، بحيث تكون تلك الدول صورة إلى حد كبير من الدول الأوربية. إن منطق الحياة، منطق الوجود، يفرض على المتأخر أن يلحق بالمتقدم، وليس من المناسب إطلاقًا أن نطلب من الدول الإبداعية المتقدمة أن تقلد المتأخر، هذا هو منطق الحياة. ويقينى أننا إذا انفتحنا على تجارب الآخرين الأكثر منا تقدمًا، فإن الطريق إلى الإبداع سيكون سهلاً ميسّرًا. فالإبداع لا يبدأ من فراغ. الإبداع إذا قصدنا به الأصالة بمعنى عدم التأثر بالسابقين، فإننا لانجد ذلك إطلاقًا، أى: لا نجد فينا أصيلاً؛ ومن هنا فإن المنطق يفرض علينا الانفتاح والاستفادة من تجارب الآخرين، يفرض علينا وجود موجة مشتركة بيننا وبين الأمم التى نجد فيها الكثير من الجوانب الإبداعية. وإذا لم نفعل ذلك فسيكون حالنا كحال من يتكلم على موجة غير الموجة التى يتحدث عليها الآخرون، سنقضى على أنفسنا بأنفسنا لأننا سنتنفس هواء راكدًا ساكنًا وغير متجدد. وإذا نظرنا إلى النظريات العلمية الكبرى، وإلى النظريات الفلسفية التى غيرت فى فكر الإنسان، فإننا سنجد أن هـذه النظريات لـم تحدث أثرها إلا لكونها جاءت مخالفة تمامًا لحالة السكون وحالة الركود.

الإبداع - إذن - يرتبط ارتباطًا مباشرًا بالسعى نحو التنوير. وهذا الارتباط يجعلنا نقول بـأن عوامل عرقلة الإبداع فى العديد من المجالات - إن لم تكن كلها - إنما هى نفس عوامل عرقلة التنوير إلى حد كبير جدًا. عرقلة الانطلاق من الماضى والحاضر إلى المستقبل.

فمن عوامل عرقلة الإبداع: الخلط بين الدين والسياسة، ومن عوامل عرقلة الإبداع أننا ما زلنا ننظر إلى التنوير كأنه رجس من عمل الشيطان، وأنه مرادف للكفر والتكفير.

ومن عوامل عرقلة الإبداع: الفصل بين التعليم الدينى والتعليم المدنى، ويجب القضاء تمامًا على هذا الفصل، إذ كيف نقول بالمجتمع الواحد، وفى نفس الوقت نفصل بين تعليم وتعليم.

ولابد أن نضع فى اعتبارنا أن من عوامل تعويق الإبداع أن نطالب بترجمة كتب العلوم، ومن بينها الطب، بحيث نقوم بتدريسها بالعربية. إن هذه العلوم قد تقدمت تقدمًا مذهلاً فى أوربا، فكيف - إذن - يكون بالإمكان تدريس هذه العلوم بالعربية. كيف سيتعامل المشتغل بهذه العلوم مع الكتب التى تصدر كل يوم. وهى بلغات غير عربية.

الواقع أن نظام تعليمنا الحالى لن يؤدى إلى وجود قيادات مبدعة. إنه لا يضع فى اعتباره أن العالم يتغير من حولنا. وما كان مفيدًا فى الماضى، يعد اليوم عديم الفائدة. لابد من ثورة جذرية فى مجال التعليم، إذ ليس من المناسب إطلاقًا أن نتغافل فى مناهجنا الحالية عن التطورات الحاسمة فى كل مجال من المجالات الفكرية والثقافية والعلمية.

وما يقال عن التعليم فى المدارس، ينطبق على التعليم فى جامعاتنا. هل أدت المناهج الحالية إلى وجود قيادات مبدعة ؟ . . الإجابة بالنفى بطبيعة الحال.

ومما يؤسف له أننا إذا كنا نتحدث عن الإبداع وعلاقته بالتنوير، فإنه لا مفر من القول بأن مساحة الظلام فى المناهج الجامعية الحالية تعد أضعاف مساحة النور والتنوير. إن مناهجنا الحالية تقوم على الحفظ والترديد والتقليد. والمقلد ينظر إلى أسفل قدميه، ولا ينظر إلى الأمام، ومن هنا فلا إبداع ولا مبدعون. المبدع لـه نظرته التقدمية، أما المقلد فإنه يحاول الصعود إلى الهاوية، ولن نجد تقدمًا فى أى دولة من الدول، إلا إذا وُجد فيها عدد كبير من المبدعين فى كل المجالات من تعليم وثقافة وفكر بوجه عام.

كيف نتحدث عن الإبداع فى جامعاتنا فى الوقت الذى نجد فيه بعض المناهج تدور حول ما يسمى بالفكر الأصولى. هل يدخل هذا فى دائرة المعقول أم دائرة اللامعقول ؟

نعم لابد من القضاء على كل فكر رجعى غير تقدمى. إن هذا الفكر سيؤدى بنا إلى الرجوع إلى الوراء، الرجوع إلى الخلف باستمرار. وإذا قيل: وأين مكان التراث فى مناهجنا ؟.. فإننا نقول إننا يجب أن ننظر إلى التراث نظرة صحيحة وموضوعية. وكم من خرافات نجدها فى بعض كتب التراث. خرافات تزيد عدداً عن مجموع سكان الدول العربية. ينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن كتب القدامى من أجدادنا فى مجالات كالطبيعة والكيمياء والفلك إنما تدور حول المحور الكيفى، والعلم الآن كمٌّ، وكمٌّ فقط. فهل يمكن أن ننتظر إبداعًا ونحن حتى الآن نقوم بتقديس كتب التراث. إن تدريس آلاف الكتب التراثية فى مجال العلم بفروعه، لا يمكن أن يؤدى إلى تخريج طبيب، أو عالم من علماء الطبيعة أو الفلك.

إن العالم يتغير من حولنا. وإذا لم ننظر إلى قضية الإبداع نظرة فورية ومن اليوم، بحيث لا نقوم بتأجيلها إلى الغد، فإن الغد سيكون متأخراً من خلال منظور معين، وهو أن العالم تسوده اليوم ثورة التغيير.

نقول ونكرر القول بأن تدعيم الإبداع لا يمكن أن يتحقق إلا إذا نظرنا إلى الإنسان نظرة جديدة. نظرنا نظرة شمولية إلى حقوق الإنسان، تلك الحقوق التى لا تقتصر على حقه فى الحياة فقط، بل حقه فى السلام والتعليم والمعرفة. نظرنا إلى الإنسان أيضًا ككائن علمى، على أساس أن البحث العلمى نفسه يعد عملاً إبداعيًا. نظرنا إلى تربية الإنسان على أساس أنها لابد أن تؤدى إلى غد أفضل من الحاضر.

وأعتقد أن هذه النظرة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال رؤية تنويرية. رؤية تلتفت فى غضب إلى الماضى وتقول له: وداعًا، إذ إن العصر غير العصر، ومطالب اليوم غير مطالب الأمس. رؤية تقتلع جذور الظلام اقتلاعًا، لأن تلك الجذور قد فرضت على الناس فى الماضى دون إرادتهم أو دون مطلب من جانبهم.

هذه النظرة التنويرية تقوم أساسًا على احترام حقوق الإنسان والدفاع عن حريته، إذ لا يمكن تصور المستقبل وسط الأغلال أو القيود. فلنوفر المناخ أولاً

وبعد ذلك نبحث عن المفكرين فى كل المجالات العلمية والفكرية بوجه عام. فلنسع بكل قوتنا نحو التنوير، لأنه لا يمكن تصور مستقبل بدون تنوير.

ما أكثر العوامل التى تؤدى إلى عرقلة تصور المستقبل المشرق، وما أكثر أوجه القضاء على معوقات الانطلاق نحو المستقبل. والمهم فى رأينا أن نحدد ـ بصراحة وشجاعة ـ تلك المعوقات، حتى يمكننا التصدى بحسم لها. فلا مشكلة بدون حل. والإرادة الإنسانية إذا اتخذت من العلم والمعرفة والاستنارة سلاحًا فإنها كفيلة بتحقيق مستقبل أفضل للبشرية. مستقبل يزيد فيه عدد التنويريين فى كل مجالات المعرفة الإنسانية حتى يحقق الإنسان ذاته، ويؤكد على حقه فى السلام والأمن والطمأنينة. ولكن هل سيتم ذلك فى المستقبل القريب؟ أعتقد أننا إذا تأملنا بدقة فى الأساليب أو الأسلحة التى تعتمد عليها قوة عرقلة التنوير والتقدم، فإن التأمل الموضوعى لابد وأن يؤدى بنا إلى القول أو الاعتقاد بأن التغيير من أجل التنوير لن يتحقق على أحسن الفروض إلا فى مستقبل بعيد وليس فى مستقبل قريب.

إننى لا أتردد فى القول بأننا نحن العرب قد أسأنا أبلغ الإساءة إلى فلسفتنا. وكان المستشرقون وما زالوا أكثر عمقًا ودقة منا فى النظر إلى فلسفتنا. لقد أصبح فهمنا لفلسفتنا يدور حول الأساليب الخطابية اللامعقولة والتى نجدها عند أصحاب الفكر المتزمت، الفكر الرجعى، الفكر الذى لم يعد تعبيرًا إلا عن الصعود إلى الهاوية، بل نقول ـ بصراحة ـ إن النظرات المتجمدة والخاطئة لفلسفتنا إنما ساعد على انتشارها ـ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـ نوع من الفكر المعادى للفلسفة والذى يسود فى بعض الدول البترولية العربية.

يضاف إلى ذلك أن المناخ الفكرى السائد فى أكثر البلدان العربية إنما يعد تعبيرًا عن الترحيب بالفكر الذى لا يمكن اعتباره عقلانيًا، وبالتالى الضيق بالفكر الحر، الفكر العقلانى، ولنضرب على ذلك مثالاً واحدًا: إذا قام فرد منا بدراسة عن ابن تيمية تقوم على الترحيب بآراء الرجل بحق وبغير حق، فإنه سيجد الأموال والجوائز تسعى إليه من أكثر البلدان البترولية. وعلى العكس من ذلك تمامًا إذا قام

بتأييد الفكر العقلاني ممثلاً في ابن رشد على سبيل المثال. وهذا قد يؤدى إلى الاعتقاد بالصلة بين الغنى والتأخر الفكرى، وبين الفقر والتقدم الفكرى. أليس من اللافت للنظر أننا نجد عالمنا العربى بوجه عام قد ارتضى لنفسه آراء الغزالى فأدى به هذا إلى نوع من التأخر الفكرى، فى حين أن أوربا بوجه عام قد ارتضت لنفسها فلسفة ابن رشد ومبادئ ابن رشد فأدى بها ذلك إلى التقدم الفكرى.

لقد قدم لنا هذا المفكر العملاق نسقًا فلسفيًا محكمًا، يعد تعبيرًا عن ثورة العقل وانتصاره، وبذل فى التوصل إلى الآراء التى يتكون منها نسقه الفلسفى جهدًا، وجهدًا كبيرًا. وإذا كانت بعض آرائه قد لاقت الكثير من أوجه المعارضة سواء فى أوربا أو فى بلداننا العربية فإنها قد لاقت الإعجاب أيضًا. بل إن هذه المعارضة فى حد ذاتها تعد دليلاً - ودليلاً قويًا - على أن آراءه كانت وما زالت آراء حية تعبر عن فكر مفتوح، لا فكر مغلق. وكان ابن رشد بهذا كله جديراً بأن يدخل تاريخ الفكر الفلسفى العالمى من أوسع وأرحب أبوابه.

ويكفى فيلسوفنا فخرًا أن فلسفته كانت معبرة عن عظمة الفكر التى تتلاشى أمامها ولا تقترب منها أى عظمة أخرى. يكفى فيلسوفنا فخرًا أن فلسفته لم تكن محصورة فى نطاق العلاقة بين الدين والفلسفة، وكأنه أدرك أنه يجب النظر إلى الفكر الفلسفى فى حد ذاته، بصرف النظر عن اقتراب هذا الفكر أو ابتعاده عن موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة.

إن ابن رشد - وكما أشرنا خلال العديد من فصول هذا الكتاب - إذا كان قد استفاد من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب فى المشرق العربى وفى المغرب العربى الذين سبقوه ومهدوا له الطريق، طريق العقل، إلا أنه قدم لنا مذهبًا لا نستطيع أن نقول إنه يعدّ مجرد صدى لآراء من سبقوه، بل كان تعبيرًا من جانبه عن آراء فريدة ودقيقة وناضجة صادرة عن منهج ارتضاه لنفسه هذا الفيلسوف الذى يعدّ - فيما نرى من جانبنا - أكبر عميد للفلسفة فى بلاد المشرق والمغرب معًا وصاحب اتجاه يقوم على إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

غيرُ مُجْدٍ فى ملّتى واعتقادى: إهمال فلسفة وفكر هذا الفيلسوف. ومن الأمور التى يؤسف لها أننا فى عالمنا العربى لم نستفد بعد من دروسه الاستفادة الكاملة. هذا على الرغم من أن أوربا قد استفادت من آراء هذا الفيلسوف واستوعبت دروسه جيدًا. لقد أدت آراؤه العلمية والعقلية إلى التقدم الفكرى لأوربا التى أخذت بآرائه، فى حين تأخر الشرق بوجه عام لأنه كان عالة على الغزالى، هذا المفكر الذى حُشر حشراً فى زمرة الفلاسفة وقال بآراء غير عقلية، والفلسفة منه براء.

إننا يجب أن نأخذ عظة من التاريخ، أى: الربط بين تقدم أوربا وفكر ابن رشد من جهة، وتأخر العرب والشرق وفكر الغزالى من جهة أخرى. فهل استفدنا جيدًا من هذا الدرس؟.. واقعنا الفكرى اليوم يقول إننا لم نستفد شيئًا.

إن عالمنا العربى اليوم من مشرقه إلى مغربه تسوده وتسيطر عليه اتجاهات غير عقلية، اتجاهات تدخل فى مجال اللامعقول، وما أحوجنا إلى أن نتذكر تمامًا دروس أعظم فلاسفة العقل عند العرب على وجه الإطلاق، وهو فيلسوفنا ابن رشد.

إننا نعانى اليوم من فقر فكرى واضح، نعانى من جدب عقلى، وأعتقد اعتقادًا راسخًا أنه بالإمكان تجنب هذا الفقر الفكرى والابتعاد عن حالة الجدب العقلى بالرجوع إلى فلسفة ابن رشد التى كانت معبرة كما قلت عن ثورة العقل، مؤيدة لانتصار العقل.

لقد ترك لنا ابن رشد كتبًا ورسائل فى مجال الفقه، وقد بحث فى مجال الفقه من خلال منظور عقلانى. وقد آن لنا الآن ـ بعد أن وصلنا إلى حالة من التخلف الفكرى ـ الرجوع إلى آرائه الفقهية، أو على الأقل الاستفادة من منهجه فى هذا المجال.

لقد اشتغل ابن رشد بالطب وترك لنا أكثر من كتاب ورسالة، وقدم لنا الكثير من الآراء العلمية فى هذا المجال. وإقدام ابن رشد على التأليف فى مجال الطب يدل على أنه كان يعتز بالعلم. وما أحوجنا أن نستفيد من دفاعه عن العلم، فإن

هذا أفضل لنا. إننا لو كنا فعلنا ذلك لما وجدنا ما يشيع الآن فى عالمنا العربى من تيارات تسخر من العلم، تسخر من الحضارة. إن هذه التيارات الخرافية واللاعقلية إذا قُدِّر لها الاستمرار والنمو، فسوف نصبح أضحوكة بين الأمم.

لقد دعا ابن رشد ـ من خلال أكثر كتبه ـ إلى الانفتاح والاستفادة من أفكار الأمم الأخرى، وما أحوجنا الآن إلى تلك الدعوة.

أقول: إننا الآن فى أمسِّ الحاجة إلى الاستفادة من دعوة ابن رشد إلى الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى. عار علينا الاستماع إلى تلك الدعوات التى تصدر الآن عن بعض العقول الضيقة، عقول العصر الحجرى، والتى تصف لنا أفكار الأمم الأخرى بأنها تعد كبحر من الظلمات. نعم ما زلنا نجد بيننا فى بلداننا العربية وفى الوقت الذى نحن فى أمسِّ الحاجة إلى الانفتاح على علم الغرب وحضارة الغرب، أقول ما زلنا نجد بيننا من يصور لنا الانفتاح الفكرى وكأنه كفر.. فهل بعد هذا نطمع فى التقدم ؟

إننى أعتقد اعتقادًا راسخًا بأننا إذا كنا قد استمعنا إلى صوت العقل، صوت المنطق، صوت ابن رشد وهو ينادى فى كتبه بوجوب الإقبال على علوم الآخرين، وما كان منها صوابًا قبلناه منهم، وما كان منها ليس بصواب نبهنا إليه؛ لكان الحال غير الحال. هذا ما قاله لنا ابن رشد، وينبغى أن نستوعب هذا الدرس جيدًا. ومن الغريب أن هذا الصوت قد انطلق منذ أكثر من ثمانية قرون من الزمان، ولكننا صممنا آذاننا عن الاستماع إليه حتى وصلنا إلى هذه الحالة التى يرثى لها.

نعم لقد حذرنا ابن رشد من كل دعوة لا تقوم على العقل. نبهنا إلى مغالطات الأشاعرة مثلاً كفرقة من الفرق الكلامية التى تعد مسئولة عن طرح العقل جانبًا بل السخرية منه. فهل نفهم الآن ما نبهنا إليه. إننا لم نفهم شيئًا فوقعنا فيما وقعنا فيه من الابتعاد عن العقل. وإذا ابتعدنا عن العقل، فمعنى ذلك الوقوع فى اللامعقول، بل أقول: الوقوع فى الخرافة والأساطير.

رحم الله ابن رشد الذى حذرنا من أخطاء ومغالطات مفكر كالغزالى. فهل استمعنا اليوم إلى تحذيره ؟

إذا أردنا لأنفسنا الحياة، إذا أردنا تجديد فكرنا الفلسفى والعربى، فينبغى علينا أن نستمع إلى صوت ابن رشد، صوت الأستاذ، صوت عميد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى. هذا ما نقوله اليوم ونحن نحلل هوية فكر ابن رشد، هوية فلسفتنا وكيف أنها - أساسًا - تعد فلسفة عربية؛ حتى لا ننظر إليها من خلال المنظور التوفيقى، المنظور الذى باعد بيننا وبين الالتزام بخصائص الفكر الفلسفى.

نقول - ونكرر القول - بأننا أردنا بهذا الكتاب الذى نقدمه اليوم إلى القراء الأعزاء، تقديم فلسفة ابن رشد من خلال منظور جديد؛ فنحن أبناء القرن العشرين، ونستعد للدخول إلى قرن جديد.

لقد تحدثنا فى هذا الكتاب عن الماضى (ابن رشد) من خلال الحاضر والمستقبل. فلا يوجد حاضر بلا ماضٍ، ولا يوجد مستقبل بدون حاضر. نقول هذا ونؤكد على القول به نظرًا لأننا نجد على أرضنا العربية أناسًا من الأشباه يفسدون فى الأرض ويريدون اقتلاع كل ما هو صالح، وذلك سعيًا من جانبهم إلى غرس كل ما هو طالح وفاسد.

ثانيًا: موضوعات هذا الكتاب من خلال منظور رشدىّ مستقبلىّ

ينقسم هذا الكتاب إلى قسمين رئيسيين: قسم عن الفلسفة الرشدية من خلال أبعاد عديدة متنوعة، يجمعها هدف واحد، هو النظر إلى مستقبل الثقافة العربية، من منظور تجديدى تنويرى. ومن هنا كان حديثنا من خلال هذه الفصول التى تكوّن القسم الأول من كتابنا عن قضايا العولمة، والاتجاه النقدى، وكيفية الاستفادة من فلسفة ابن رشد ومبادئه العقلية النقدية، إذ إنه يقف - كما قلنا - على قمة عصر الفلسفة العربية، والصلة بين التنوير والتراث.

وقد رأينا من خلال دراسة أبعاد الفلسفة الرشدية طبقًا لهذا المنظور، أنه من الضرورى - سواء اتفقنا مع ابن رشد أم اختلفنا - الانطلاق من الفلسفة

الرشدية، وذلك إذا أردنا وصل ما انقطع. فهو آخر من أنجبته أمتنا العربية من فلاسفة، وهو عميد الفلسفة العقلية النقدية التنويرية.

إن مما يساعدنا على التركيز على هذا الاتجاه الرشدى، أننا قضينا مع التراث الرشدى مدة من الزمان زادت على الأربعين عامًا وتكاد تقترب من نصف قرن من الزمان، حتى إننى أكاد أتنفس أفكار ابن رشد رغم اختلافى معه فى رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها. نعم أتنفس أفكار ابن رشد وأركز على منهجه أساسًا. ولا أتصور لنفسى حياة بدون منهج هذا الفيلسوف الشامخ العملاق.

هذا كله أدى بنا إلى تقسيم موضوعات القسم الأول إلى ثمانية فصول، وذلك على النحو التالى:

الفصل الأول: الماضى والرؤية المستقبلية (ابن رشد والمستقبل).

الفصل الثانى: تراث ابن رشد برؤية نقدية.

الفصل الثالث: فلسفة ابن رشد (آخر فلاسفة العرب).

الفصل الرابع: ثقافتنا العربية بين ماضيها المزدهر وحاضرها المظلم.

الفصل الخامس: ثورة النقد فى الفلسفة الرشدية.

الفصل السادس: فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر.

الفصل السابع: ثقافة العولمة والمستقبل التنويرى (جذور من فلسفة ابن رشد).

الفصل الثامن: التنوير ومستقبل الثقافة العربية (الانطلاق من الفلسفة الرشدية).

أما القسم الثانى من أقسام هذا الكتاب، فقد رأيت أنه يعد ضروريًا بعد معايشتى لأفكار ابن رشد هذه الفترة الزمنية الطويلة. لقد كان الحوار بينى وبين المهتمين بالفلسفة الرشدية حوارًا متصلاً، وما زال مستمرًا حتى الآن. وأرجو أن يظل حتى أقول للحياة الفانية: وداعًا. أقول: وداعًا لدنيا الشرور والآلام.

إن القسم الثانى يعد جزءًا من تاريخى مع ابن رشد وأفكاره. رأيت أنه من الضرورى الكشف عنه. وسيرى القارئ أنه يرجع إلى أكثر من أربعين عامًا. نعم

من الضرورى الكشف عن ذلك لأننى أشعر فى داخلى أن حياتى تقترب من نهايتها، وبحيث أقول لنفسى: مرحبًا بالموت.

إن قصتى مع ابن رشد قصة طويلة، وذكرياتى مع فلسفة ابن رشد كانت ذكريات سارة تارة، ومؤلمة تارة أخرى، وذلك حين انتهت بى إلى الوقوف منذ أعوام قريبة أمام محكمة الجنايات، وكأن فلسفة ابن رشد التى تقوم على التفاؤل، قد أدت بالمهتم بها إلى نوع من التشاؤم، كذلك الذى نجده عند ابن الرومى الشاعر وأبى العلاء المعرى الأديب، وشوبنهور الفيلسوف.

تضمَّن القسم الثانى مجموعة كبيرة من الملاحق والفصول، ستؤدى بالقارئ إلى أن يعيش مع ابن رشد، ويعايش أفكاره. إن موضوع القسم الثانى: حوارات ودراسات ووثائق ومؤتمرات وبحوث نقدية فى مجال الفلسفة الرشدية.

لقد جاءت ملاحق القسم الثانى من كتابنا الذى نقدمه للقراء ـ قبل أن نقول: لقد آن لنا أن نستريح، بحيث نجد السعادة فى الموت والتخلص من ظلم الإنسان لأخيه الإنسان، وإن كان أكثرهم لا يعلمون ـ جاءت ممثلة لمجالات عديدة، وذلك على النحو التالى:

الملحق الأول: خطابان بخصوص كتابين عن ابن رشد.

الملحق الثانى: حوار حول عودة العقل وفلسفة ابن رشد العقلية التنويرية.

الملحق الثالث: ندوة عن مجلد ابن رشد التذكارى الذى أشرفت عليه.

الملحق الرابع: تحليل كتاب «فصل المقال» لابن رشد.

الملحق الخامس: مهرجان ابن رشد بالجزائر (ثمانية قرون هجرية على وفاته).

الملحق السادس: دراسة حول منهج نشر تراث ابن رشد.

الملحق السابع: تصدير للمؤلف لكتابين عن ابن رشد ورسائل جامعية عنه.

الملحق الثامن: الفيلسوف ابن رشد فى ملتقى الجزائر (ثمانية قرون ميلادية على وفاته).

الملحق التاسع: مؤتمر جامعة عين شمس عن الفيلسوف ابن رشد (ثمانية قرون ميلادية على وفاته).

الملحق العاشر: مؤتمر دولى عن ابن رشد بالمغرب (ثمانية قرون ميلادية على وفاته).

الملحق الحادى عشر: هل توجد علاقة بين فكر ابن رشد وأحد الأفلام السينمائية..؟.

الملحق الثانى عشر: دعوة للاحتفال بابن رشد.

الملحق الثالث عشر: كتابات نقدية عن بعض دراساتى لفلسفة ابن رشد وترجمات لبعض كتبى، ورسائل متبادلة حول ابن رشد بينى وبين القراء.

الملحق الرابع عشر: نهاية المطاف مع ابن رشد وفلسفته (محكمة الجنايات).

سيجد القارئ فى هذه الملاحق مئات العناصر والأفكار. شارك فى هذه الملاحق بعض أصدقاء الفلسفة الرشدية، وقد أشرت إلى كل ذلك فى موضعه، ووجدت أنه من المناسب إثبات دراساتهم وتعليقاتهم، وذلك رغم اتفاقى معهم تارة، واختلافى معهم تارة أخرى؛ فالنقد لابد وأن يرحب به الكاتب.

لقد تلقيت مئات الخطابات النقدية، أشرت إلى بعضها فى القسم الثانى من هذا الكتاب. وهذه الخطابات والتعليقات إن دلت على شىء، فإنما تدلنا على أهمية ابن رشد وفلسفة ابن رشد. إن فلسفة ابن رشد لو كانت قد جاءت ميتة مغلقة، فإننا سوف لا نجد اهتمامًا بها سواء من جانب التأييد، أو من جانب المعارضة. ولكنها جاءت إلينا وهى تتسلح بروح النقد والثورة والتجديد والانفتاح، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

نعم هذه الملاحق تمثل تاريخًا طويلاً من اهتمامى بفلسفة عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية ابن رشد. لقد جاءت فلسفته تعبيرًا عن القاع الخصيب من بطن أرض العقل والمعقول، ولكنها للأسف الشديد وجدت من المهاجمين أكثر بكثير - من حيث العدد - من المؤيدين، وكأن دعوته هذه قد أطلقها فى وادٍ غير ذى زرع.

لقد كنت حريصًا فى بداية القسم الثانى من هذا الكتاب على توجيه الشكر لكل من تفضلوا بالاهتمام بكتاباتى عن ابن رشد فى العديد من دول العالم شرقًا

وغـربًا [1]، من مصر وتونس والعراق وسوريا والجزائر ولبنان والمغرب والنمسا وألمانيا. وذلك عن طريق العديد من الدراسات النقدية تارة، وترجمة أجزاء من كتبى تارة أخرى[2] وتسجيل أكثر من رسالة فى خارج مصر، يدور محورها حول دراساتى فى مجال الفلسفة الرشدية[3].

وإذا وجد القارئ العزيز نوعًا من التكرار فى هذا الفصل أو ذاك من فصول قسمى الكتاب، فإن سبب ذلك طبيعة موضوعات الدراسة وتشعبها.

هذا بالإضافة إلى أن موضوعات هذا الكتاب، قد كتبت خلال أكثر من أربعين عامًا وفى بلدان متعددة من بينها مصر وتونس والجزائر والمغرب والسودان واليونان وروما ومالطة وصقلية، وأسيزا بإيطاليا، وكلها بلدان قمت بزيارتها.

إن شعارنا هو «**لا تنوير بدون الفلسفة الرشدية**» والتى أعلنت الثورة على خرافات الظلام وتسلحت بثقافة النور، ولكن ماذا نفعل إزاء هذا النفر من أشباه الباحثين الذين يتمسكون باتجاه أصولى، ويسعون وراء الدرهم والدينار بحيث ينطلقون من محور معين هو ما نطلق عليه «البتروفكر». إننا نقول لهم: إنكم تريـدون أن تعيشوا كـما يعيش الخفافيش فى دنيا الظلام والأماكن المهجورة التى لا زرع فيها ولا ماء. ومن يدرى فقد تلحق بهم لعنة الفلسفة والفلاسفة فى زمان مقبل، زمان قد يرى فيه أناس أن تلك الصيحات التى يطلقها هذا النفر من أشباه الباحثين، إنما هى صيحات جوفاء تعد تعبيرًا عن كلمات متقاطعة يريدون من ورائها جلب المنافع المادية الزائلة. ولا نريد أن نضع النقاط فوق الحروف أكثر من ذلك، وفرق، وفرق كبير بين الباحثين وأشباه الباحثين، بين بحوث الظلام،

---

(1) من بينهم الرئيس التونسى زين العابدين بن على، ومحسن مهدى، وجورج قنواتى، وإبراهيم مدكور، وزكى نجيب محمود، وأحمد فؤاد الأهوانى، وناصر الدين الأسد، وفاروق عبد القادر، وسالم يفوت، وعبد الرزاق قسوم، والفضيل بومالة، وغالب هلسا... إلخ. وقد أشرت إليهم فى الملاحق.

(2) الباحثة المصرية السيدة مارى عطية والمقيمة بالنمسا. وقد قامت بترجمة أجزاء من كتابى «العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر».

(3) على سبيل المثال لا الحصر، رسالة الباحثة الألمانية أنكا فون كوجلجن Aunke von Kugelgen.

والبحوث التى تسعى إلى النور، بين من ينشد الحقيقة الخالدة، وبين من يسعى وراء المكاسب المادية الزائلة.

إن هؤلاء الأشباه والصغار من أنصاف المثقفين، الذين يهاجمون ابن رشد دون دراسة من جانبهم لأفكاره، إنما يفعلون مثل ما يفعله الذئاب، ويتخلّقون بأخلاق أصحاب الرذائل فى كل مكان وكل زمان.

هل من المعقول - أيها القراء الأعزاء - أن يتحدث الواحد منهم عن ابن رشد، وتكون كل حصيلته مجرد قراءة كتاب مشبوه عن ابن رشد، وهل من المنطقى أن يتحدث الواحد من هؤلاء عن ابن رشد، وهو لا يؤمن إلا بفكر الظلام والجمود والتقليد ؟!..

إننى على يقين بأن روح ابن رشد ترفرف الآن فى سعادة فى عالم الخلود حين تدرك أن العالم بدأ يدرك أهمية الفلسفة الرشدية، بدأ يميز بين الدراسات الجادة عن ابن رشد، والدراسات الزائفة المشبوهة. بدأ يدرك أهمية النور والتنوير فى فلسفة ابن رشد.

فلنحتفل - إذن - بأفكار أعظم فلاسفتنا «ابن رشد»، بحيث نضع فى اعتبارنا أن واجبنا المقدس هو الدفاع عن التمسك بالعقل، وغرس الروح النقدية، وكلها دروس استفدناها من ابن رشد، الذى يعد فيلسوفًا عربيًا ولكن بروح غربية. إنها دعوة من جانبنا حتى لا تلحق بنا لعنة الفلسفة والفلاسفة فى كل زمان وكل مكان، فهل يا ترى ستجد صداها فى نفوس وعقول أبناء أمتنا العربية من مشرقها إلى مغربها ؟..

المغرب - مراكش: فى العاشر من ديسمبر عام ١٩٩٨م

(ذكرى وفاة آخر فلاسفة العرب ابن رشد)

عاطف العراقى

القسم الأول

فلسفة ابن رشد والمستقبل
(الماضى من منظور الحاضر والمستقبل)

ويتضمن هذا القسم الفصول الآتية:

الفصل الأول: **الماضى والرؤية المستقبلية (ابن رشد والمستقبل).**

الفصل الثانى: **تراث ابن رشد برؤية نقدية.**

الفصل الثالث: **فلسفة ابن رشد (آخر فلاسفة العرب).**

الفصل الرابع: **ثقافتنا العربية بين ماضيها المزدهر وحاضرها المظلم.**

(لماذا يقف ابن رشد على قمة عصر الفلسفة العربية؟).

الفصل الخامس: **ثورة النقد فى الفلسفة الرشدية.**

الفصل السادس: **فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر.**

الفصل السابع: **ثقافة العولمة والمستقبل التنويرى (جذور من فلسفة ابن رشد).**

الفصل الثامن: **التنوير ومستقبل الثقافة العربية (الانطلاق من الفلسفة الرشدية).**

الفصل الأول

الماضي والرؤية المستقبلية
(ابن رشد والمستقبل)

ويتضمن هذا الفصل:

- معالم الفلسفة الرشدية المستقبلية.
- مجالات من الفلسفة الرشدية والنظرة المستقبلية.
- فتح النوافذ أمام شموخ الفلسفة الرشدية.

يقول الفيلسوف «ابن رشد» فى كتابه «فصل المقال فيما بين *الحكمة والشريعة من الاتصال»*:

« وإذا تقرَّر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو «القياس» أو «بالقياس»، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى. وبيِّنٌ أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحثَّ عليه هو *أتمُّ أنواع النظر بأنواع القياس، وهو المسمَّى برهانًا».*

أولاً - تمهيد: ابن رشد والفلسفة العربية:

أود أن أشير فى بداية دراستنا لحقيقة الفلسفة الرشدية من خلال منظور الفلسفة العربية إلى أن هدفنا ليس إبعاد ابن رشد وفلسفته عن دائرة الإسلام، إذ لابد أن نضع فى اعتبارنا أنه لا تعارض بين كون ابن رشد مسلمًا، وكون فلسفته فلسفة عربية.

وهل يمكن أن نتغافل عن حقائق ثابتة نجدها فى كتب السير والتراجم من جهة، وفى مؤلفات ابن رشد وشروحه من جهة أخرى. لقد كان ابن رشد قاضيًا، وقاضيًا للقضاة، وكتب العديد من الرسائل والكتب الفقهية ومن أبرزها كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، بالإضافة إلى وجود مؤثرات دينية فى فلسفته، وإن كان قد فهمها فهمًا خاصًا يلتقى وكونه فى الأساس - وبالدرجة الأولى - فيلسوفًا عربيًا يعد صاحب أصرح اتجاه عقلى تنويرى فى فكرنا الفلسفى العربى من مشرقه إلى مغربه.

كان ابن رشد - وكما سيتبين لنا من خلال عرض بعض نماذج من فلسفته - ملتزمًا بخصائص الفكر الفلسفى. لم يكن مجرد مدافع عن الفكر الإسلامى ولو على الأقل عند الفرق الإسلامية، بل كان يضع فى اعتباره - أساسًا - الالتزام - كما قلنا - بخصائص الموقف الفلسفى، وذلك بصرف النضر عن اتفاقنا معه أو اختلافنا فى رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها.

بل إن الخلاف بينه وبين الأشاعرة والغزالى والصوفية، كان خلافًا معبرًا فى جوهره عن التزامه بشروط الموقف الفلسفى والوقفة الفلسفية، وأحسب أن الغزالى إذا كان قد التزم بتلك الوقفة، لما أدى ذلك إلى موقفه من تكفير الفلاسفة فى بعض الآراء التى قالوا بها. ونحن نعلم أن ابن رشد قد خالف

الغزالى نظرًا لأن ابن رشد ـ كما قلنا ـ كان معبرًا فى أفكاره عن الابتعاد عن مسألة التحريم والتكفير؛ لأنه بالدرجة الأولى كان فيلسوفًا عربيًا ملتزمًا بالقول بأن الفكرة إنما تعد فكرة فلسفية صحيحة إذا كانت معبِّرة عن الالتزام بخصائص الفكر الفلسفى. لقد كان يقدم أفكاره بصرف النظر عن مدى اتفاقها أو اختلافها مع الدين. وهكذا فعل الفلاسفة، فلماذا ـ إذن ـ نطلق على فلسفاتهم أنها فلسفات إسلامية.

إننا إذا كنا نثير فى دراستنا اليوم، قضية تسمية الفلسفة التى تركها لنا أجدادنا، وهل نسميها «فلسفة عربية» أم نطلق عليها «فلسفة إسلامية»، فإن ذلك لا يعنى أننا نود بعث قضية دار حولها الخلاف والجدل بين عديد من الدارسين والمهتمين بفلسفتنا، سواء كانوا باحثين عربًا أو كانوا من الباحثين الغربيين المستشرقين.

لا نريد ـ إذن ـ من جانبنا، مجرد بعث قضية أثيرت منذ نصف قرن من الزمان أو يزيد ولكن قصدنا هو التنبيه إلى عدد من الأخطاء وأوجه التعسف التى تشيع الآن ـ للأسف الشديد ـ فى بلداننا العربية، والتى كان شيوعها نتيجة منتظرة ومتوقعة حين فضَّل بعض الباحثين والروّاد القدامى تسمية فلسفتنا بالفلسفة الإسلامية. ويقينى أن الباحثين والروّاد القدامى، ومنهم من لا يزال يثرى حياتنا الفلسفية بالعديد من الثمار الفكرية الرائعة، لو كانوا قد أدركوا ما ستؤدى إليه تلك التسمية ـ مستقبلاً ـ من مخاطر وسوء استخدام، لترددوا ألف مرة قبل استخدام مصطلح «الفلسفة الإسلامية».

ومن الأمور التى تلفت النظر أن الرواد ـ سواء فى مصر أو غيرها من بلدان العالم ـ الذين استخدموا مصطلح «الفلسفة الإسلامية» قد نظروا إلى الفلسفة نظرة دقيقة إلى حد كبير، وكانت عقلياتهم متفتحة، بحيث نبهوا إلى أضرار كل فكر لا عقلانى. أما الآن ـ وللأسف الشديد ـ فإننا نجد عند بعض من يفضّلون تسميتها بـ «الفلسفة الإسلامية» تشجيعًا للفكر اللاعقلانى، ونشرًا للخرافة، وحشرًا لموضوعات داخل إطار فلسفتنا ليس لها صلة بالفلسفة من قريب أو من بعيد. ولنعترف بصراحة وموضوعية أن أكثر دراساتنا الحالية وخاصة من حيث المنهج ـ منهج دراستها ـ قد أصبحت أضحوكة عند الباحثين والمستشرقين

الأوربيين. وهل من المعقول أن يصبح فكر ابن تيمية ـ الذى يعدّ عدواً لكل فكر ناضج متفتح ـ هو الفكر المسيطر على أذهان المشتغلين ببعض الأقسام الفلسفية فى مصر والعالم العربى، وذلك على الرغم من لا عقلانية هذا الرجل وسذاجة بعض آرائه. نعم إن من حق المستشرقين الأوربيين أن يضحكوا على ما نطلق عليه فى عالمنا العربى بحوثًا فلسفية فى حين أنها لا تنتسب إلى الفلسفة من قريب أو من بعيد وتختلف تمامًا عن الفلسفة كما ينبغى أن تكون، قلبًا وقالبًا.

كل هذه المآسى والكوارث قد نتجت بطريقة غير مباشرة عن تسمية فلسفتنا بأنها «فلسفة إسلامية». . لماذا ؟. . لسبب بسيط جدًا وهو أن فريقًا منا قد خلط خلطًا شنيعًا بين خصائص الفكر الدينى، وخصائص الفكر الفلسفى، وأدى هذا إلى النظر إلى أفكار الفيلسوف من خلال منظور الدين، وهذا من أخطر الأشياء لأنه يؤدى إلى تفسير آراء الفيلسوف تفسيرًا خاطئًا. فإذا قلنا مثلاً: إن الفارابى يعد من فلاسفة الإسلام. وفلسفته تعد فلسفة إسلامية، وحين نجد الفارابى يقول صراحة بقِدَم العالَم، فإن البعض من أشباه الباحثين فى الفلسفة يقوم بتأويل آراء الفارابى تأويلاً فاسدًا، لماذا؟. . لأنه ينظر إليه من خلال كونه فيلسوفًا إسلاميًا وأن فلسفته تعدّ فلسفة إسلامية، وأن الفيلسوف الإسلامى لا يصح فى نظرهم أن يقول بقدم العالم؛ ومن هنا فلابد من إنطاق الفارابى بآراء لم يقل بها إطلاقًا، وذلك حتى يتفق مع كونه فيلسوفًا إسلاميًا.

وهكذا إلى آخر التفسيرات والتأويلات الفاسدة والتى تعد بالمئات، وكلها تجعلنا نقول: أيتها الفلسفة التى يطلق عليها البعض منا أنها إسلامية، كم من الأخطاء والأباطيل ترتكب باسمك !.

هل من المعقول أن أنظر إلى فلسفة الفيلسوف من خلال منظور التوفيق بين الدين والفلسفة، فى الوقت الذى نجد فيه أن فلاسفة العرب لم ينجح واحد منهم فى التوفيق بينهما؟ وهل يمكن أن ننسى قول ابن رشد «بالحقيقتين» أو بالحقيقة ذات الوجهين؟.

لا أكون مبالغًا فى القول إذا قلت: إننا نحن العرب قد أسأنا أبلغ الإساءة إلى

فلسفتنا، وكان المستشرقون وما زالوا أكثر عمقًا ودقة منا فى النظر إلى فلسفتنا. لقد أصبح فهمنا لفلسفتنا يدور حول الأساليب الخطابية اللامعقولة والتى نجدها عند أصحاب الفكر المتزمت، الفكر الرجعى، الفكر الذى يعد تعبيراً عن الصعود إلى الهاوية، بل نقول بصراحة: إن النظرات المتجمدة والخاطئة لفلسفتنا إنما ساعد على انتشارها - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - نوع من الفكر المعادى للفلسفة والذى يسود فى بعض الدول البترولية العربية.

يضاف إلى ذلك أن المناخ الفكرى السائد فى أكثر البلدان العربية إنما يعد تعبيراً عن الترحيب بالفكر الذى لا يمكن اعتباره عقلانيًا وبالتالى الضيِّق بالفكر الحر، الفكر العقلانى. ولنضرب على ذلك مثالاً واحدًا: إذا قام فرد منا بدراسة عن ابن تيميه تقوم على الترحيب بآراء الرجل بحق وبغير حق؛ فإنه سيجد الأموال والجوائز تسعى إليه من أكثر البلدان البترولية. وعلى العكس من ذلك تمامًا إذا قام بتأييد الفكر العقلانى ممثلاً فى ابن رشد على سبيل المثال. وهذا قد يؤدى إلى الاعتقاد بالصلة بين الغنى والتأخر الفكرى، وبين الفقر والتقدم الفكرى. أليس من اللافت للنظر أننا نجد عالمنا العربى بوجه عام قد ارتضى لنفسه آراء الغزالى فأدى به هذا إلى نوع من التأخر الفكرى، فى حين أن أوربا بوجه عام قد ارتضت لنفسها فلسفة ابن رشد ومبادئ ابن رشد فأدى بها ذلك إلى التقدم الفكرى ؟

إن العبرة - إذن - ليست بالتسمية، فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية، وإن كنا نفضل من جانبنا تسميتها: فلسفة عربية. إن مصطلح «الفلسفة العربية» سيجنبنا أى فهم خاطئ لفلسفتنا، سيباعد بيننا وبين التفسيرات والتأويلات الفاسدة، سيجعلنا ننطلق انطلاقة إيجابية بحيث نفهم فلسفتنا كما ينبغى أن يكون الفهم، ونربط بينها وبين متطلبات عصورنا الحالى وما سيجىء بعده من عصور المستقبل. وكم كان أكثر المستشرقين على صواب تمامًا فى استعمالهم لمصطلح الفلسفة العربية. ومن الذى قال إن فلاسفتنا القدامى كانوا منطلقين من نقطة بداية إسلامية. إننا لو قلنا بهذا القول الخاطىء فكيف نبرر - إذن - هجوم الغزالى على الفلسفة وذهابه إلى تكفير الفلاسفة فى مجموعة من الآراء التى قالوا بها. فأى

الفريقين ـ إذن ـ هو المنطلق من بداية إسلامية؟. . الفلاسفة، أم الغزالى؟. . إذا قلنا: الفلاسفة، فمعنى هذا أن الغزالى لا صلة له بالإسلام من قريب أو من بعيد لأنه قام بتكفير من نطلق عليهم: فلاسفة الإسلام. إذا قلنا إن الغزالى هو الذى انطلق من نقطة بداية إسلامية، فمعنى هذا أنه من الصحيح تمامًا الاعتقاد بخطأ وصف فلسفة فلاسفتنا بأنها إسلامية.

إن الحل الذى يبدو لى أنه الحل الملائم، والذى يعدّ معبرًا عن رؤية عقلانية مستقبلية هو أن نسمى فلسفتنا بالفلسفة العربية، وإننى أعلم تمامًا ما قد يثيره هذا الرأى من ضيق فى نفوس البعض وتأويله تأويلاً فاسدًا. ولكن ينبغى أن نعلم تمامًا أن العبرة بالحضارة وليس بأصل هذا الفيلسوف أو ذاك من الفلاسفة. فالفارابى إذا كان من أصل تركى فارسى، إلا أنه يعد من فلاسفة العرب لأنه عاش فى ظل الحضارة العربية، والدليل على ذلك أنه كتب أساسًا باللغة العربية ولو كان المعيار هو الأصل لكانت كتب الفارابى بالفارسية، وما يقال عن الفارابى، يقال عن ابن سينا. . وهكذا إلى آخر الفلاسفة الذين يعد أصلهم غير عربى، ولكن أفكارهم جاءت تعبيرًا عن الحضارة العربية، وكانت أكثر كتاباتهم باللغة العربية. إننا إذا كنا نجد من أساتذتنا ـ أمثال مصطفى عبد الرازق، ود. إبراهيم مدكور ـ من يفضّلون مصطلح الفلسفة الإسلامية، ومن أساتذتنا ـ أمثال أحمد لطفى السيد ـ من يذهبون إلى تسميتها بالفلسفة العربية، فإننى من جانبى لا أتردد فى أن أطلق عليها مصطلح «**الفلسفة العربية**» وكفانا ما حدث من سوء فهم، وكفانا ما يلجأ إليه البعض من أوجه التعسف وإطلاق الأحكام غير الواضحة والتى تذكرنا بالكلمات المتقاطعة. وإذا كنا لا نطلق على علم «الهندسة» مثلاً: هندسة مسيحية أو هندسة إسلامية. وإذا كنا لا نطلق على علم النفس، علم نفس مسيحى أو علم نفس إسلامى، لأن الهندسة هى الهندسة فى حد ذاتها، وعلم النفس هو علم النفس فى حد ذاته. . فلماذا ـ إذن ـ نطلق على فلسفتنا مصطلح الفلسفة الإسلامية؟. إن فلسفتنا فلسفة عربية قلبًا وقالبًا. وهذا هو الصحيح فيما أعتقد به وأدافع عنه، تمامًا كما نقول: فلسفة انجليزية، وفلسفة

ألمانية، وفلسفة فرنسية. وغيرُ مُجْدٍ فى يقينى واعتقادى: الإصرار على تسميتها بالفلسفة الإسلامية مع ما فى التسميةِ من أخطاء، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

لابد ـ إذن ـ من تحديد مجال الفلسفة وذلك حتى لا نقع فى أخطاء لا حصر لها. وأعتقد من جانبى أن الشيخ مصطفى عبد الرازق قد جانبه الصواب حين رأى أن علم أصول الفقه يعد مبحثًا من مباحث الفلسفة. لقد أدى هذا الرأى إلى أخطاء لا حصر لها، إذ لا نجد صلة بين خصائص الفكر الفلسفى وخصائص علم أصول الفقه.

ثانياً ـ أهمية التراث الرشدى:

إذا كان فيلسوفنا العربى ابن رشد قد توفى فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م، وانقطع بوفاته وجود الفلاسفة العَرب، بحيث لا نجد فى عالمنا العربى منذ ثمانية قرون، فيلسوفًا من الفلاسفة، فإن من الواجب علينا بعد أن ظلمناه كعرب حيًا وميتًا، أن نبادر بالاستفادة من الدروس التى تركها لنا وما أعظمها وما أروعها، الدروس التى تساعدنا على حل العديد من قضايانا الفكرية، ومن المؤسف أننا نبحث اليوم عن حلول للكثير من مشكلاتنا، فى الوقت الذى قدَّم لنا فيه ابن رشد ـ ومنذ ثمانية قرون ـ المفتاح أو المنهج الذى يساعدنا على حل هذه المشكلات.

إننا نتحدث اليوم عن قضايا التنوير، قضايا التطرف والإرهاب، قضايا الأصالة والمعاصرة، وما يرتبط بها من الحديث عند بعض أشباه الكُتَّاب عن الغزو الثقافى، والهجوم على الحضارة الغربية.

غيرُ مُجْدٍ فى مِلَّتى واعتقادى: إهمال تراث هذا المفكر العربى الكبير. لقد كتب ما كتب لكى نستفيد منه نحن العرب، لا لكى يوضع تراثه فى زوايا الإهمال والنسيان. لقد تقدمت أوربا لأنها اتخذت ابن رشد نموذجًا لها وقامت فى أوربا حركة رشدية قوية، أما نحن العرب فقد أصابنا التأخر لأن النموذج كان

عندنا يتمثل فى مجموعة من المفكرين التقليديين الذين يعبّر فكرهم عن الجمود، أمثال الغزالى والأشاعرة وابن تيمية.

كان ابن رشد حريصًا فى تناوله للعديد من المشكلات التى تصدى لدراستها، على الالتزام بالعقل ومنهجه. لقد دعانا إلى تأويل النص الدينى. ويقينى أننا إذا كنا قد التزمنا بدعوته لأصبح حالنا غير الحال. إن هذه الدعوة من جانب فيلسوفنا العملاق تعد دعوة تنويرية فى المقام الأول وتكشف عن أغاليط وأكاذيب دعاة السلفية والأصولية والذين يريدون لنا البكاء على الأطلال والرجوع إلى حياة العصر الحجرى وذلك تحت تأثير البترول وسحر الدولار.

دعانا ابن رشد إلى الأخذ بالعلم وأسبابه. ولو كنا قد وضعنا نصب أعيننا تلك الدعوة، لكانت أمتنا العربية قد تقدمت تقدمًا هائلاً فى مجال الفكر ومجال الثقافة بوجه عام وتحقق لها التنوير الذى نتطلع إليه جميعًا نحن أبناء الأمة العربية من مشرقها إلى مغربها ومن أقصاها إلى أقصاها. ولكننا للأسف الشديد ما زلنا نتحدث عن كائنات خرافية هلامية وعن أشياء لا معقولة. لقد شاع ذلك فى العديد مما يسرده البعض منا حين يكتب ما يكتب. شاع فى أحاديثنا أيضًا حين نخلط بين العلم والدين، ونقول بأسلمة العلوم، فى الوقت الذى لا يصح فيه التمييز بين علم إسلامى، وعلم للكفار والعياذ بالله. . . والويل كل الويل للأمة العربية حين تحاول استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية. إن هذه المحاولة تعد محاولة خاطئة قلبًا وقالبًا وتلحق الضرر بالدين، كما تلحق الضرر بالعلم أيضًا.

لقد سخرنا من ابن رشد صاحب «**نظرية الحقيقتين**» التى فتحت الطريق أمام الفكر التنويرى العقلانى الذى نحن فى أمسّ الحاجة إليه. لقد أهملنا دعوة ابن رشد وهو الفقيه والقاضى البارع، الذى رأى أن الإسلام ليس فيه ما يسمى برجل الدين. أهملنا دعوته وكأنه أطلقها فى وادٍ غير ذى زرع، حتى وصلنا نحن العرب إلى حالة يرثى لها. ولن نفيق من هذه الحالة إلا بأن نقوم بدكٍّ أرض التقليد دكًا. لن نسلك طريق الصواب إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو

النظرة المتفتحة، النظرة التى تقوم على تقديس العقل، أشرف ما خلقه الله فى الإنسان، بحيث نجعله معياراً وأساساً لحياتنا الفكرية والاجتماعية، وحتى يصبح عالمنا العربى وكأنه قطعة من أوربا التى تعد معبرة عن السلوك الحضارى المتطور.

لقد أسرفنا فى طبع التراث دون أن نسأل أنفسنا أولاً هل التراث كله يعبر عن العقل، أم أن بعضه يعبر عن اللاعقل ؟!.. ومن هنا فلا يؤدى ذلك بنا إلى وجود فلاسفة مستقبلاً، بل سيؤدى بنا إلى الطريق المسدود، الطريق المغلق، طريق الظلام وما فيه من عمى وحيرة واغتراب عن الحاضر وعن المستقبل. عار علينا حين نهمل تراث ابن رشد عميد الفلسفة العقلية، التراث الذى يجب أن نبدأ منه كطريق لحل قضية الأصالة والمعاصرة. التراث الرشدى الذى يعد نوراً على نور وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

نعم يجب علينا فى حياتنا المعاصرة الاستفادة من دعوة ابن رشد النقدية العلمية العقلية. لقد دعانا إليها وكأنه كان يكتشف ما سيحدث بعده بعدة قرون. كأنه كان يتوقع ما يشيع عند جماعات التكفير والهجرة التى تعد دعوتها جهلاً على جهل. كأنه كان يتوقع ما سيجىء عند أناس من أشباه المثقفين ومن المتخلفين عقليًا حين يهاجمون العلم، يهاجمون الحضارة الأوربية، يتحدثون عن غزو فكرى كما تصوره لهم أحلامهم الفاسدة وضيق عقولهم وقصور أفهامهم، وكأنهم مثل الدون كيشوت فى محاربته لطواحين الهواء. قام ابن رشد بنقد أفكار الغزالى الخاطئة. ونقد أفكار الأشاعرة الفاسدة، وعبَّر من خلال نقده عن إيمان بالعقل بغير حدود. إيمان بأنه من الضرورى أن ننفتح نحن العرب على أبواب المعرفة العالمية، تمامًا كما نقول: اطلبوا العلم ولو فى الصين. لقد بين لنا أن العيب ليس فى الدين، ولكن فى الفهم الخاطئ للدين. كان يشعر فى أعماقه بالأثر السيئ الذى يمكن أن يحدثه أصحاب الفهم الخاطئ للدين، أى: بعض الفقهاء، ولذلك نجده وهو الفقيه، يقول فى كتابه: «فصل المقال»:

«فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلة تورّعه وخوضه فى الدنيا».

والواقع أن ابن رشد، عن طريق حسه النقدى الدقيق ـ والذى سنتحدث عنه

فى فصل مستقل ـ يقف على قمة عصر الفلسفة العربية. لقد أشعل النور فى الأرض الخراب، وانتهى وجود الفلاسفة حين مات ابن رشد. ترك لنا ابن رشد آلاف الصفحات والتى أساء فهمها ـ فى العصر الحديث ـ أناسٌ تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة، أناس حُشروا حشرًا فى دائرة المثقفين، والثقافة منهم براء، لأنهم أشباه مثقفين. ومن النادر أن تجد عربيًا فى العصر الحديث يفهم آراء ابن رشد حق الفهم، فى الوقت الذى نجد فيه المستشرقين وقد فهموا ابن رشد ومنهج ابن رشد. أليس هذا من مصائب الزمان. لو كان ابن رشد قد ولد فى بلدة أوربية، لأقاموا له التماثيل فى كل مكان، واحتفلوا بفكره خير احتفال، ولكنه كان فيلسوفًا عربيًا، فقمنا نحن العرب بالإساءة إليه وإهمال فلسفته.

إننا نشهد الآن تراجعًا عن طريق العقل وتضييقًا لمساحته، بحيث ارتفع بيننا صوت اللامعقول حتى زادت مساحته على مساحة المعقول. فكيف نتحدث عن التقدم والحضارة والتنوير وقد أهملنا الطريق الذهبى، الطريق الذى يقوم على تقديس العقل ؟

لا مفر ـ إذن ـ من إقامة طريق مستقبلنا على الإيمان بطريق العقل، الطريق الذى آمن به ابن رشد أعظم فيلسوف أنجبته حضارتنا العربية، بحيث يكون الطريق العقلى أو الطريق الرشدى هو المنارة التى نعتصم بها، وبحيث تهدينا إلى كل ما فيه خير لأنفسنا وخير لأمتنا العربية. ويقينى أننا سنجد فى دروس ابن رشد، الخير كل الخير، سنجد فيها أسس التنوير ودعائم اليقظة الفكرية ومحور الصحوة الكبرى وركيزة الحضارة المستقبلية.

وإذا كان من حقنا أن نفخر بفيلسوفنا العربى ابن رشد الذى قضى حياته مدافعًا عن الفكر وأهله، والعقل وأصحابه، فمن واجبنا ـ إذن ـ أن نعمل على الاستفادة من الدروس التى تركها لنا، إننا من خلال مؤلفاته مثل: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، و«مناهج الأدلة فى عقائد الملة»، و«تهافت التهافت» الذى كشف فيه عن مغالطات الغزالى، وما أكثرها، نستطيع أن نغرس فى نفوسنا العديد من القيم البنَّاءة ومن بينها السعى بكل قوة نحو

تأويل النص، وعدم الوقوف عند ظاهر النص، والتمسك بالنقد البناء، وفتح النوافذ حتى لا نعيش بين جدران أربعة مظلمة وحتى لا يخنقنا الهواء الراكد، فتح النوافذ أمام كل التيارات والأفكار التى توجد فى كل بلدان العالم شرقًا وغربًا.

لقد دعانا ابن رشد إلى هذا الطريق المفتوح وذلك حين سعى بكل قوته إلى شرح كتب أرسطو، وكأنه يريد أن يبين لنا أن الثقافة المحلية وحدها تعد تعبيراً عن الطريق المظلم، تعد تعبيراً عن العدم. ألم يقل ابن سينا فى مناجاته لله تعالى: «**فالق ظلمة العدم بنور الوجود**». إن هذا يعنى ارتباط العدم بالظلام، وارتباط الوجود بالنور.

فلنحتفل - إذن - بأفكار أعظم فلاسفتنا ابن رشد، ولنقل لأفكار الغزالى والأشاعرة وابن تيمية: وداعًا. تلك الأفكار التقليدية الجامدة التى لا نحتاج إليها. يجب أن نضع فى اعتبارنا أن واجبنا المقدس هو الدفاع عن التنوير، والتمسك بالعقل، وغرس الروح النقدية.

غيرُ مُجْدٍ فى مِلَّتى واعتقادى: التغافل عن فكر هذا الفيلسوف ومنهجه، وخاصة ونحن نتحدث الآن عن قضايا التنوير. لقد كان هذا الفيلسوف سابقًا لعصره فى إثارة العديد من القضايا والمشكلات وتقديم حلول لها. نقول هذا ونحن نضع فى اعتبارنا تزايد الفكر الرجعى التقليدى الذى يتمسك به أشباه المفكرين الذين يدافعون عن ظلام التقليد بحيث يقفون - فحسب - عند كتب التراث الصفراء لا يريدون تجاوزها، وهم يظنون أننا سنجد فيها حلولاً لمشكلاتنا الفكرية وبحيث لا يضعون فى اعتبارهم أننا قد نجد فى آلاف من تلك الكتب كمًّا هائلاً من الخرافات، ولا أكون مبالغًا إذا قلت إنه يفوق عدد سكان الدول العربية من الخليج إلى المحيط وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

لقد دعانا فيلسوفنا العملاق ابن رشد إلى ضرورة التمييز بين مجال الدين ومجال الفلسفة. وإذا وضعنا ذلك فى اعتبارنا فإننا سنتجنب تمامًا تلك المحاولات التى ما زالت مستمرة للخلط بين مجال الدين ومجال العلم، ومحاولة استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية الكريمة. إن هذا - فيما نرى - يعد إساءة إلى

ديننا الحنيف، وكم نبهنا إلى ذلك مفكرون كبار أمثال طه حسين. فالدين شيء ثابت مقدس، والنظريات العلمية تتغير باستمرار، فكيف ـ إذن ـ نلحق الثابت بالمتغير. لو كنا قد وضعنا فى اعتبارنا دروس ابن رشد، لما كنا قد وقعنا فى أسر تلك الأحكام المشوّهة والعرجاء والتى لا تصدر إلا عن جيوش البلاء وأعداء الفكر المستنير. ولكن ماذا نفعل ومساحة الفكر الرجعى المظلم فى بلداننا العربية المعاصرة تعدّ أضعاف مساحة الفكر العقلانى المستنير ؟

لقد قام ابن رشد بتأويل الآيات القرآنية على أساس العقل. فعل ذلك وهو فقيه. فلماذا ـ إذن ـ نقوم الآن بإغلاق الأبواب أمام التأويل وننكر على العقل دوره فى البحث والتفكر. العقل الذى يعد أشرف ما خلقه الله فينا والذى يعدّ أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

ولا يخالجنى الشك لحظة واحدة فى أننا لو كنا قد استفدنا من الفلسفة الرشدية لكنا قد جنّبنا أنفسنا كل فكر زائف. وإذا دافع أناس عن هذا الفكر الزائف الذى يدعو إلى حياة الظلام، فإننا نقول لهم: هل من المعقول ونحن فى السنوات الأخيرة من القرن العشرين وأمامنا أوربا بنهضتها العظمى، هل من المعقول أن نترك نور فلسفة ابن رشد لنرتمى فى ظلام فكر الغزالى فى بعض جوانبه. هل من المعقول أن نترك الانطلاقة الكبرى فى فكر ابن رشد، ونفضّل عليها القيود والسدود التى نجدها عند ابن تيمية ومن على شاكلته ؟.. كلاً، ثُمَّ كلاً.

دافع ابن رشد أيضًا ومنذ أكثر من ثمانية قرون عن الفكر الحر، بحيث دعانا إلى فتح النوافذ ودراسة الفكر اليونانى وفكر كل الشعوب والأمم الأخرى. وأعتقد أننا إذا وضعنا ذلك فى اعتبارنا فإننا سنعيش حياة النور والتنوير وبحيث نبتعد تمامًا عن الدعوات الصادرة عن جيوش البلاء ومعسكرات الظلام، فلا فكر بدون فتح النوافذ. إن الهواء النقىّ المتجدد أفضل ألف مرة من الهواء الراكد الفاسد. فى الهواء الأول حياتنا نحن العرب. وفى الهواء الثانى حياة الموت والرجعية والظلام. فهل نُؤْثر ثقافة الظلام على ثقافة النور والضياء؟.. هل

نفضّل الموت على الحياة؟.. هل من المعقول ونحن على أعتاب قرن جديد أن ننظر إلى الفكر الأوربى والذى نعتقد من جانبنا أنه أعظم صور الفكر، هل من المعقول أن ننظر إليه على أنه بضاعة فكرية فاسدة بحيث نقيم بيننا وبينه سداً منيعًا. ارجعوا إلى كتابات مفكرى النور والتنوير من أمثال **أحمد لطفى السيد وطه حسين وزكى نجيب محمود**، وسترون أنه لا مفر من الترحيب بالفكر الأوربى، الفكر الحر المستنير. أليس من المؤسف أن نجد عند أناس فى بلداننا العربية تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة بل أشباه أساتذة، حديثًا عن الغزو الفكرى. أىّ غزو هذا الذى يتحدثون عنه. إذا كانوا يقصدون الغزو الفكرى الأوربى فإننا نقول: مرحبًا بهذا الغزو لأن فيه النور والضياء. فيه الفن الراقى والفكر الجاد والأدب كما ينبغى أن يكون. وماذا ننتظر من أوربا. هل نطلب منها أن تقف الآن ولعدة قرون حتى نلحق بها كنوع من المشاركة الوجدانية والأخوة فى الإنسانية، أم نطلب من الشعوب العربية ـ وهذا هو المنطقى ـ أن تسرع الخطى نحو حياة النور والتقدم وذلك حتى تفعل مثل ما فعلت أوربا. هل نطلب من القوىّ أن يصبح ضعيفًا، أم نطلب من الضعيف أن يأخذ بأسباب القوة والتقدم والكمال ؟

وفيلسوفنا الشامخ ابن رشد، إذا كان يقف على قمة عصر الفلسفة العربية؛ فإن ذلك يرجع إلى حد كبير إلى حسه النقدى الدقيق. وليتنا نستفيد الآن من دروس الفلسفة النقدية عند ابن رشد. إننا إذا تأملنا بعمق فى الجوانب النقدية عنده فإننا لابد وأن نقول لأنصار الفكر الرجعى فى عالمنا العربى المعاصر: لقد انتهى الدرس أيها الأشباه، وكفانا كلامكم الذى يعدّ تعبيراً عن الإرهاب الفكرى. فعلى أساس الفكر النقدى نناقش الخصم حجة بحجة ولا نقع فى ظلام فكـر جماعات التكفير والهجرة ولا أدرى تكفير مـن؟ وهجرة إلى أين؟... وهكذا إلى بقية الكلمات المتقاطعة التى يعبرون بها عن فكرهم المظلم ودعوتهم الرجعية. وعلى أساس الفكر النقدى عند ابن رشد نقول: إن الإيمان القائم على العقل أفضل من الإيمان القائم على التقليد، فلا وصاية لفرد على فرد، والوصاية هى العقل لأنه الدليل والحجة واليقين. ولو كنا قد استفدنا من دعوات

ابن رشد النقدية لما وقعنا فى أسر تلك البنوك والشركات التى تزعم لنفسها أنها شركات إسلامية وتتخفى تحت شعار الإسلام، والإسلام منها براء. وهكذا إلى آخر الدروس التى يمكن أن نستفيدها من دعوة ابن رشد النقدية وذلك فى عالمنا العربى المعاصر.

ولم يدّخر فيلسوفنا جهده فى سبيل تعميق ثقافته الفلسفية عن طريق الأخذ من الفكر اليونانى الغربى. إنه وهو فقيه الفقهاء وقاضى القضاة فى بلاد الأندلس لم يجد غضاضة فى الاطلاع على أفكار الآخرين من غير بنى قومه. لم ينظر إلى الفلسفة على أساس أنها من عمل الشيطان، وذلك على النحو الذى نجده فى دعوات بعض معاصرينا اليوم والتى تعد تعبيرًا عن التخلف الذهنى والفقر الشديد فى الذكاء. إنه يدعونا إلى حياة الفلسفة والتفلسف كما فعل غيره من فلاسفة العرب فى المشرق والمغرب. إنه يدعو إلى مجتمع مفتوح على كل التيارات الفكرية. إنه يعبر من خلال فكره عن قوة حضارية خلاّقة ويدعو إلى الأمام حيث النور ولا يرجع إلى الوراء حيث الظلام والضياع.

نعم نحن فى أمسّ الحاجة اليوم وأكثر من أى وقت مضى إلى الاستفادة من دروس الفلسفة الرشدية ففيها الضياء والنور ولنقم بحثّ الناس جميعًا فى بلداننا العربية على قراءة فلسفة ابن رشد والتعرف على منهجه العقلانى الذى يؤدى إلى التنوير. ولنفعل الآن مثل ما فعلت أوربا ابتداء من عصر النهضة حين اعتمدت على ابن رشد وفلسفته. ويقينى أننا سنخسر كثيرًا جدًا إذا أهملنا ابن رشد ومنهجه العقلانى. ومن يحاول التنوير دون الاعتماد على عظيمنا ابن رشد فوقته ضائع عبثًا.

ونود أن نقف وقفة أطول عند بعض القضايا فى الفلسفة الرشدية، والتى سبق أن أشرنا إليها، إذ نجد من الضرورى الوقوف عندها ونحن نتحدث عن ابن رشد ومستقبل الفكر العربى.

ثالثًا - شروح ابن رشد على أرسطو وحقيقة الفلسفة الرشدية:

نجد من الضرورى القول بأن الدارس للفلسفة الرشدية، يجد أنه من أهم الأشياء أن يضع فى اعتباره أهمية شروح ابن رشد على أرسطو. إنه يعدّ واجبًا

علينا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفى العربى عدم الاقتصار على مؤلفات ابن رشد التى لا تمثل عندنا غير جانب واحد من فلسفته. أما إذا أردنا الغوص وراء المعانى الباطنة والحقيقية لفلسفته، فلابد لنا من الرجوع إلى شروحه. ودليلنا على ذلك أن الدارس لهذه الشروح يجد أنها قد تضمنت أهم وأكثر عناصر فلسفته. فطالما نجد بين تضاعيفها نقدًا حرًا جريئًا للمتكلمين وغيرهم من مفكرى العرب. وطالما نجد فيها أيضًا دعوة إلى اللجوء إلى البرهان، وتجاوز ما عداه من أساليب إقناعية وخطابية وجدلية.

ولكن قد يقال إن هذه الشروح لا تمثل وجهة نظره الحقيقية، إذ إن العادة قد جرت على أن المفكر حين يؤلف كتابًا يودعه أفكاره الخاصة. وحين يشرح أو يفسر كتابًا لغيره يقتصر على إيراد أفكار واضع الكتاب نفسه. ولكن ردنا على ذلك أن ابن رشد على وجه الخصوص يختلف تمامًا عن ذلك؛ فهو فى البداية يبدى إعجابه الشديد بأرسطو وكما سيتبين لنا بعد قليل، وبعد ذلك نجد بين ثنايا مؤلفاته تأكيدًا لما يذهب إليه فى شروحه على أرسطو.

وهذا إن دلنا على شيء فإنما يدل على ضرورة الرجوع مباشرة إلى شروح الفيلسوف، بحيث نضمها إلى مؤلفاته إذا أردنا فهم فلسفته فهمًا دقيقًا، بل إن مؤلفاته تعدّ ـ من بعض الزوايا ـ أقل أهمية من شروحه.

نوضح ذلك بالقول بأن مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة تعد مشكلة زمنية تاريخية، بمعنى أن فلاسفة العرب كان واجبهم فى عصرهم قبل البدء فى تقرير نظرياتهم وضع محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة. وهذا هو دافع ابن رشد مثلاً لكتابه «فصل المقال» و«مناهج الأدلة» وهذان الكتابان طالما احتفلنا بهما وبالغنا فى بيان عمقهما متغافلين عن شروحه. بالإضافة إلى أن كتابه «تهافت التهافت» إنما كان الهدف الأساسى منه مجرد الرد على الغزالى، بمعنى أنه يتضمن عرضًا نقديًا.

قلنا إن فيلسوفنا ابن رشد قد أبدى إعجابه بأرسطو. دليل هذا أننا إذا رجعنا

إلى شروحه وبعض تآليفه وجدناه يفضّله على جميع الفلاسفة الذين سبقوه والذين أتوا بعده حتى زمان ابن رشد، فهو مثلاً يقول فى مقدمة تفسيره لكتاب الطبيعيات: «**مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلاً. هو الذى ألّف علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة، وأكملها، وسبب قولى هذا أن جميع الكتب التى ألفت فى هذه العلوم قبل مجىء أرسطو لا تستحق جهد التحدث عنها**».

ويقول ابن رشد فى مقدمة تلخيصه لكتاب الحيوان لأرسطو: «**نحمد الله كثيراً على اختياره ذلك الرجل ـ أى: أرسطو ـ للكمال، فوضعه فى أسمى درجات العقل البشرى والتى لم يستطع أن يصل إليها أى رجل فى أى عصر**».

ونود أن نشير من جانبنا فى معرض حديثنا عن ابن رشد ومستقبل الفكر العربى، إلى أن هذا الإعجاب من جانب فيلسوفنا لم يكن منه مجرد شعور طارئ فحسب، بل نحسب أنه كان صادراً عن عقيدة. ودليلنا على ذلك أن هذا الإعجاب من جانبه قد استحال إلى محاولة لتأييد أرسطو وتبرير أقواله فى أكثر نظرياته فهو يتأثر بأرسطو ويرى أنه لم يكن مخطئًا لأنه اتبع المنهج البرهانى. وإذا فهمنا ما يعنيه بالبرهان ـ كما سيتضح بعد قليل ـ استطعنا القول بلا أدنى تردد أن شروحه هذه تعنى جزءاً لا ينفصل عن نظرياته الفلسفية، بحيث لا يمكن دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهمًا لها وتأويلاً من خلال تلاخيصه وشروحه على أرسطو بوجه خاص، بل لابد أن نستمد أساس نظرياته من خلال شروحه وتفسيره. فهو دائمًا ما يعمد إلى عرض آرائه الخاصة فى سياق شروحه. وهو إذا كان يفسر كتب أرسطو ويعلّق عليها، فإنه بدوره يتجاوز التفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية اللاهوتية ولا سيما فى معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة، والمتكلمين على وجه العموم. ونستطيع أن نؤكد ذلك من جانب آخر: إننا إذا تعمقنا فى شروحه وتلاخيصه وجدنا من جانبه مغزى غاية فى الدلالة، هذا المغزى يتمثل فى أنه إذا كان ينقد رأيًا من الآراء فذلك لأنه لا يتفق مع فلسفته التى قلنا فيما سبق أنه يؤيدها تأييداً ظاهراً.

نضرب على ذلك مثالاً واضحًا من تلخيصه لكتاب من كتب أرسطو. يقول

ابن رشد فى تلخيص كتاب «السماع الطبيعى» لأرسطو: **«إن قصدنا من هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرِّد منها الأقاويل العلمية التى يقتضيها مذهبه، أعنى أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة فى معرفة مذهبه، وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأى من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعًا وأثبت حجة. وكان الذى حركنا إلى هذا أن كثيرًا من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه فيكون ذلك سببًا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده»**.

يحاول ابن رشد ـ إذن ـ الدفاع عن القضايا الأرسطية. وهذا ظاهر ظهورًا بيِّناً من خلال شروحه وتفاسيره ومن خلال مؤلفاته أيضًا. وإذا كنا ندعو من جانبنا اليوم إلى منهج جديد يتمثل فى الاعتماد ـ كما قلنا ـ على شروحه بصفة خاصة فإن تحت يدنا الكثير من النصوص التى تنهض دليلاً على تأييد دعوتنا اليوم وقد آن لنا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفى العربى أن نبحث فى فلسفة ابن رشد بحثًا ينظر إليها من منظور يختلف عن ذلك المنظور الذى بحثت فلسفته على أساسه، وهو ذلك المنظور التقليدى الذى يبحث فيها من خلال مؤلفاته كفصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت، من خلال بيان مدى اتفاقها أو اختلافها مع الجانب الدينى.

رابعًا ـ طريق البرهان:

إذا كان ابن رشد ـ كما اتضح لنا ـ يؤيد أرسطو دون غيره، فإن سبب ذلك أنه يحاول الارتفاع إلى مستوى البرهان. ومحاولته الارتفاع إلى هذا المستوى البرهانى هو الذى جعله ينقد المتكلمين تارة والفارابى وابن سينا تارة أخرى، مبيِّناً أن الكثير من أقوالهم لا تعدو كونها طرقًا إقناعية أو على أحسن الفروض طرقًا جدلية، وكل من الطريقتين تعدّان فى مرحلة أدنى من مرحلة البرهان.

نقول هذا اليوم ونؤكد على قولنا هذا، وطالما قلنا إن هناك الكثير من النصوص التى تقطع بذلك قطعًا لا مجال للشك فيه. فهو يقول فى تفسيره لكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو: **«فليس بواجب أن نفحص فحصًا بالغًا عن**

أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخاريف، بل ينبغى أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان».

وإذا قال قائل بأن هذا القول فى مدلوله يعد قولاً أرسطيًا، فإننا من جانبنا نسوق قولاً من «تهافت التهافت» لابن رشد يؤيد اتجاه فيلسوفنا إلى البرهان. فهو يقول: «أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان». كما يقول فى معرض تفضيله الطريق البرهانى على ما عداه من طرق أخرى: «إن الأقاويل البرهانية قليلة جداً حتى إنها كالذهب الإبريز من سائر المعادن والدرّ الخالص من سائر الجواهر»، كما يقول فيلسوفنا أيضًا - فى معرض رده على الغزالى -: «إن الفلاسفة يبحثون على أساس هذا البرهان، فهم قد طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم لا مستندين إلى قول من يدعوهم إلى قبول قوله من غير برهان، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة».

ابن رشد يقول هذا فى مؤلفاته. وقد استفاد ذلك كله من خلال شروحه لمؤلفات أرسطو. استمع إليه يقول فى تفسيره لكتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو - فى معرض رده على علماء الكلام الذين هم أساسًا، فيما يرى، أهل جدل لا برهان - يقول ابن رشد: «فإنه لما كان هذا العلم يقصد به نصرة آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأى نوع من الأقاويل اتفق، سوفسطائية كانت، جاحدة للمبادئ الأُول أو جدلية، أو خطابية، أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها»(1).

ونستطيع أن نستخلص من ذلك كله أن ابن رشد ينقد طريقين، ويرتضى لنفسه طريقًا ثالثًا فهو ينقد الأدلة الخطابية - وهذا هو الطريق الأول - لأنها جعلت لأهل الإقناع الذين يسلكون المسلك الإقناعى فى جوانب بحثهم واعتقادهم.

وهو ينقد أيضًا الأدلة الجدلية، وهذا هو الطريق الثانى - إذ إنها خاصة

(1) انظر تفصيل ذلك كله فى كتابنا «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص ٥٠ وما بعدها، وكتابنا «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد»، وكتابنا «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية»، وأيضًا كتابنا «ثورة العقل فى الفلسفة العربية».

بالجدليين أصحاب علم الكلام. ونقده لهم أعنف من نقده لأصحاب المسلك الإقناعى. فهم لم يقفوا عند حدود الأدلة الإقناعية وما فيها من بساطة، كما لم يستطيعوا الصعود إلى مستوى البرهان، بل نقدوا مسلك كل من أهل الإقناع والفلاسفة.

أما الطريق الثالث ـ وهو كما قلنا أن ابن رشد يرتضيه لنفسه ـ فهو طريق البرهان وهو عنده خاص بالفلاسفة، أو ينبغى أن يكون كذلك. وابن رشد يؤيد المسلك البرهانى أو القياس البرهانى لأنه فيلسوف أصلاً. والمبادئ التى يلتزمها أهل البرهان هى المبادئ العقلية والمنطقية التى لا يستطيع أىّ فيلسوف التخلّى عنها فى بحثه عن قضايا الفلسفة.

إذا رجعنا إلى تلخيص ابن رشد لبرهان أرسطو، وجدنا ابن رشد يقول: «**إن البرهان يقرر أننا نعلم الشيء علمًا حقيقيًا متى علمناه لا لأمر عارض على نحو ما يفعل السوفسطائيون بل متى علمناه بالعلّة المُوجِدة لوجوده، وعلمنا أنها علّته وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلّة**».

كما يذهب إلى أنه إذا كان من الضرورى أن يفيد البرهان علم الشيء على ما هو فى الوجود بالعلة التى هو بها موجود، إذ كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع، فإنه يجب أن تكون مقدماته صادقة، وأوائله، وغير معروفة بحد أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علة النتيجة بالوجهين جميعًا: أى: علة لعلمنا بالنتيجة وعلة لوجود ذلك الشيء المنتج نفسه.

بالإضافة إلى أن هذه المقدمات تعرف بالعقل وهو الذى يدرّج أجزاء القضية المعروفة بنفسها، دليل هذا أن النتيجة الضرورية ـ فيما يرى ابن رشد ـ لا تكون إلا عن مقدمات ضرورية.

وإذا كان من شرط العلم الحق أن تكون النتيجة ضرورية، فإنه يجب أن تكون مقدمات البرهان ضرورية ـ أى: غير مستحيلة ولا متغيرة.

خامساً ـ العلاقات بين الأسباب والمسببات:

قلنا إن ابن رشد قد بحث فى مجالات وموضوعات عديدة، وإذا أردنا أن

ننتقل إلى البحث فى الوجود عند ابن رشد وجدنا أنه كما انتصر للعقل فى بحثه فى المعرفة، فإنه فعل ذلك حين بحث فى الوجود، لقد ابتعد ابتعاداً تاماً عن كل رأى لا يتفق مع العقل.

وإذا كان البحث فى الوجود يعدّ بحثًا متشعب الجوانب، فإننا سنقتصر على بعض الشرائح أو الجوانب من جوانب بحثه فى الوجود.

فالواقع أن الدارس للفكر الفلسفى العربى يلاحظ أن المفكرين الذين يتجهون اتجاهًا عقليًا كابن رشد يقررون أن العلاقات بين الأسباب والمنسببات تعد علاقات ضرورية، ولكن المفكرين الذين لا يعتمدون على العقل كالأشاعرة والغزالى يذهبون إلى أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات غير ضرورية بل ترجع إلى مجرد العادة. والله تعالى قادر على خرق العلاقات بين الأشياء لأنه تعالى يؤثر فى الأشياء بطريقة مباشرة وإرادته مطلقة غير مقيدة بضروريات فكل شيء ممكن بالنسبة له تعالى وكل حركة وكل تغيير مصدرها الله. ومعنى هذا أن نفى القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذى يبدو لنا فى الكون لاستطاع ذلك، وبدّل العادة وخلق عرضًا بدلاً من عرض آخر، هذا يؤدى بدوره إلى حدوث معجزة، إذ المعجزة ما هى إلا خرق للعادة.

هذه أدلة تنهض على نفى القاعدة السببية، أى: عدم الاعتراف بالعلاقات الضرورية المحددة المعينة بين الأسباب ومسبباتها. وهم لهذا يؤكدون باستمرار عمل ما يسمونه بالعلّة الأولى، أما ما يسمى بالعلل القريبة فإنهم لا يعترفون بها، إذ من الممكن أن يحدث الشبع برغم عدم تناول الطعام ومن الممكن أن يحدث الجوع رغم تناول الطعام، وهكذا إلى آخر هذه الأمثلة، ومعنى هذا أن ما يبدو من عمل العلل القريبة يعد من قبيل الوهم، لأن الله هو الذى يخلقها كما يخلق لنا ما يظهر من آثارها.

وإذا كان الأشاعرة يذهبون إلى نفى القاعدة السببية، فإن الغزالى قد تأثر بهم أكبر تأثر، بحيث إن موقفه فى هذا المجال يعد موقفًا أشعريًا قلبًا وقالبًا. فهو قد

سار على نهج طائفة من كبار الأشاعرة كأبى الحسين الأشعرى والباقلانى، فيما يختص بقولهم إن الاقتراب بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبّب، إنما هو اقتران مردُّه إلى العادة، لا إلى الضرورة العقلية.

وقد عرض الغزالى موقفه الذى سار فيه على نهج الأشاعرة، فى العديد من كتبه كالمنقذ من الضلال وتهافت الفلاسفة، لكى يبين لنا أنه من الجائز مثلاً وقوع الاتصال بين القطن والنار دون حدوث احتراق أو تحول القطن إلى رماد محترق دون ملاقاة النار.

هـذا عـن التيار الأشعرى الـذى تابعـه الغزالى، فمـا هـو مـوقف فيلسوفنا ابن رشد ؟

لقد اهتم ابن رشد اهتمامًا كبيرًا بالبحث فى هذا المجال لأنه يتعلق تعلقًا تامًا بنظرته إلى الوجود. ونستطيع أن نقول إن نظرة ابن رشد لمشكلة السببية تعد ـ كما سبق أن ذكرنا ـ انتصارًا للعقل، ويتمثل هذا الانتصار للعقل سواء فى الجانب النقدى الذى اهتم فيه ابن رشد بنقد الأشاعرة والغزالى، أو فى الجانب الإيجابى الذى عبر فيه عن موقفه. ولنقف الآن وقفة قصيرة عند هذ المجال، مجال السببية عند ابن رشد، حتى يتبين لنا كيف انتصر ابن رشد للعقل.

لقد كان ابن رشد حريصًا على نقد رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا ـ كما ذكرنا ـ بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها. إن أقوالهم فى نظره تعدّ أقوالاً سوفسطائية ومخالفة لطباع الإنسان فى اعتقاداته وفى أعماله. ومن هنا يكون إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى نشاهدها فى المحسوسات إنما هو من قبيل الأفعال السوفسطائية.

ولكـن ماذا يعنى ابن رشد بالأقوال أو الأفعال السوفسطائية حتى ينقد الأشاعرة ؟

إنه يعنى أننا نتصرف فى حياتنا بناء على أن لكل شىء طبيعة ثابتة. فطبيعة الماء هى البرودة وشرب الماء لابد أن يؤدى إلى الارتواء. فإذا قلنا أنه لا توجد علاقات ضرورية بين الماء والارتواء، أو بين النار والحرارة، فإن هذا يعنى أن أقوالنا لا تتفق مع تصرفاتنا وأفعالنا.

ومن هنا يذهب ابن رشد إلى أننا نجد لكل شىء طبيعة خاصة وفعلاً معينًا. فالنار مثلاً إذا قربت من الشىء القابل للاحتراق ولم يكن هناك عائق يعوقها عن الإحراق، فإن هذا يؤدى إلى الاحتراق ضرورة.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد يبين لنا أن موقفه يعد موقفًا متفقًا مع الدين إذ إن الاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، والاعتقاد بأن لكل شىء طبيعة معينة وخاصية محددة، سيؤدى بنا إلى أن نتعرف على الحكمة الإلهية والعناية الغائية فى هذا الكون. يقول الله تعالى: ﴿ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِى أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ [النمل: ٨٨]، ويقول تعالى: ﴿ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴾ [الملك: ٣].

قلنا إن نظرة ابن رشد فى هذا المجال تعدّ انتصارًا للعقل، إذ إنه بعد أن قرر أن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعدّ علاقات ضرورية، ذهب إلى أن من يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها فإنه يلغى العقل الذى يدلنا على أسباب الموجودات، إذ إن العقل ليس شيئًا أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ومَنْ رفع الأسباب فقد رفع العقل.

وبهذا ينتهى ابن رشد إلى الربط بين السبب والعقل. فالحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل. ومن هنا لا تكون الآراء التى ارتضاها الأشاعرة لأنفسهم معبرة عن العقل وهذا السبب الرئيسى الذى دفع ابن رشد إلى نقد موقفهم وكل موقف يشابه موقفهم؛ معبرًا عن انتصار العقل فى هذا المجال من المجالات الفلسفية التى يبحث فيها.

سادساً ـ قِدَم العالم:

هذا عن مشكلة العلاقة بين الأسباب والمسببات، فإذا انتقلنا إلى مثال ثان من بين عشرات الأمثلة التى تنهض على تأييده الاتجاه الأرسطى ومحاولة الوصول إلى الطريق البرهانى اتضح لنا ضرورة الرجوع إلى شروحه بصفة خاصة.

هذا المثال يبدو فى أدلته على قدم العالم والتى فنّد بها اعتراضات الغزالى التى تقوم على القول بحدوث العالم.

ففى الدليل الأول نراه يؤيد مواقف الفلاسفة ويقيم دليله فى فكرة الحركة الأرسطية. وهو بذلك قد ابتعد عن الطريق الجدلى والإقناعى حتى يصل إلى مرتبة البرهان بحيث يبدو لنا أن مفتاح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل فى هذه التفرقة بين الطرق الثلاثة مختاراً منها الطريق الثالث الذى يعدّه أكثر الطرق سمواً ويقينًا وهو طريق البرهان، كما قلنا.

أما الدليل الثانى فيقيمه على فكرة الزمان. وإذا تعمقنا فى دراسة هذا الدليل وجدنا تأثراً بأرسطو إلى حد كبير. إذ إنه يربط دائمًا بين آراء أرسطو وآرائه هو فى الطبيعة الضرورية لكل موجود.

وفى الدليل الثالث يناقش فيلسوفنا فكرة الإمكان أو الاحتمال ويذهب إلى دحضها تمامًا. وهو يتساءل عن المبرر والباعث على تجدد الموقف بالنسبة لله الذى لا يتغير أبداً.

أما فى الدليل الرابع والأخير فنجده يناقش فكرة وجود مادة أو محلّ قابل للشىء الممكن ذاهبًا إلى أنه لا يمكن أن يتكون شىء عن لا شىء فإن معنى التكون هو انقلاب الشىء وتغيره مما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل. ولذلك لا يمكن أن يكون عدم الشىء الذى يتحول وجوداً ولا هو الشىء الذى يوصف بالكون؛ أعنى الذى نقول فيه إنه يتكون.

خاتمة:

إذا كنا نتحدث اليوم عن قضايا كالتراث والأصالة والمعاصرة والتجديد، وموقفنا من الحضارة الغربية، وموقفنا من العقل وعلاقته بتراث الأقدمين، أقول إذا كنا نتحدث اليوم عن هذه القضايا والجوانب، فإنه من الضرورى - فيما أرى من جانبى - الرجوع إلى تراث هذا الفيلسوف ابن رشد، إذ إننى أعتقد أن الآراء التى قال بها تفيدنا غاية الفائدة فى تحديد موقفنا من أكثر هذه القضايا.

لقد قدم لنا هذا المفكر العملاق نسقًا فلسفيًا محكمًا، يعدّ تعبيراً عن ثورة

العقل وانتصاره، وبذل فى التوصل إلى الآراء التى يتكون منها نسقه الفلسفى جهدًا، وجهدًا كبيرًا. وإذا كانت بعض آرائه قد لاقت الكثير من أوجه المعارضة سواء فى أوربا أو فى بلداننا العربية فإنها قد لاقت الإعجاب أيضًا. لأن هذه المعارضة فى حد ذاتها تعدّ دليلاً، ودليلاً قويًا، على أن آراءه كانت وما زالت آراء حية تعبر عن فكر مفتوح لا فكر مغلق؛ وكان ابن رشد بهذا كله جديرًا بأن يدخل تاريخ الفكر الفلسفى العالمى من أوسع وأرحب أبوابه.

ويقينى أن أىّ دارس لتاريخ الفلسفة العربية لن يكون بإمكانه ـ إذا كان منصفًا وموضوعيًا فى أحكامه ـ تخطّى أو تجاوز آراء هذا الفيلسوف الممتاز التفكير سواء فى جانبها النقدى أو جانبها الإيجابى. هذا الفيلسوف الذى قُدِّر له أن يكون آخر فلاسفة المغرب العربى، بل آخر فلاسفة العرب، بالمعنى الدقيق لكلمة «**الفلسفة**»، وكلمة «**الفيلسوف**».

وإذا أردنا أن نبحث عن نقطة انطلاق لما نتحدث عنه اليوم من قضايا الأصالة والمعاصرة، وإذا أردنا وصل ما انقطع، أى أن نجد ـ مستقبلاً ـ فلاسفة فى وطننا العربى، فلا مفر ـ فيما يبدو لنا ـ من تدبر آراء ما زلنا فى القرن العشرين فى حاجة ماسّة إليها.

ويكفى فيلسوفنا فخرًا أن فلسفتنا كانت معبرة عن عظمة الفكر التى تتلاشى أمامها ولا تقترب منها أىّ عظمة أخرى. يكفى فيلسوفنا فخرًا أن فلسفته لم تكن محصورة فى نطاق العلاقة بين الدين والفلسفة، وكأنه أدرك أنه يجب النظر إلى الفكر الفلسفى فى حد ذاته، بصرف النظر عن اقتراب هذا الفكر أو ابتعاده عن موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة.

إننا إذا نظرنا إلى ابن رشد كمجرد فيلسوف إسلامى، فإن هذه النظرة تعد خاطئة قلبًا وقالبًا ولا يصح أن نقلل من أهمية نقده للغزالى، وكيف أن منطلقات ابن رشد تختلف اختلافًا جذريًا عن منطلقات الغزالى، فإذا حصرنا فلسفة ابن رشد فى النطاق التوفيقى فكيف نبرر ـ إذن ـ هجوم الغزالى ولجوئه إلى تكفير الفلاسفة ؟

إن ابن رشد إذا كان قد استفاد من فلاسفة اليونان وفلاسفة العرب فى المشرق

العربى وفى المغرب العربى، الذين سبقوه ومهدوا له الطريق، طريق العقل، إلا أنه قدم لنا مذهبًا لا نستطيع أن نقول إنه يعدّ مجرد صدى لآراء من سبقوه، بل كان تعبيرًا من جانبه عن آراء فريدة ودقيقة وناضجة صادرة عن منهج ارتضاه لنفسه هذا الفيلسوف الذى يعد ـ فيما نرى من جانبنا ـ أكبر عميد للفلسفة فى بلاد المشرق والمغرب معًا وصاحب اتجاه يقوم على إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

إننا يجب أن نأخذ عظة من التاريخ، أى: الربط بين تقدم أوربا وفكر ابن رشد من جهة، وتأخر العرب والشرق وفكر الغزالى من جهة أخرى. فهل استفدنا جيدًا من هذا الدرس؟.. واقعنا الفكرى اليوم يقول إننا لم نستفد شيئًا.

إن عالمنا العربى اليوم من مشرقه إلى مغربه تسوده وتسيطر عليه اتجاهات غير عقلية، اتجاهات تدخل فى مجال اللامعقول، وما أحوجنا إلى أن نتذكر تمامًا دروس أعظم فلاسفة العقل عند العرب على وجه الإطلاق، وهو فيلسوفنا ابن رشد.

إننا نعانى اليوم من فقر فكرى واضح، نعانى من جدب عقلى، وأعتقد اعتقادًا راسخًا أنه بالإمكان تجنب هذا الفقر الفكرى والابتعاد عن حالة الجدب العقلى بالرجوع إلى فلسفة ابن رشد التى كانت معبرة كما قلت عن ثورة العقل، مؤيدة لانتصار العقل.

لقد ترك لنا ابن رشد كتبًا ورسائل فى مجال الفقه، وقد بحث فى مجال الفقه من خلال منظور عقلانى. وقد آن لنا الآن ـ بعد أن وصلنا إلى حالة من التخلف الفكرى ـ الرجوع إلى آرائه الفقهية، أو على الأقل الاستفادة من منهجه فى هذا المجال.

لقد اشتغل ابن رشد بالطب وترك لنا أكثر من كتاب ورسالة وقدم لنا الكثير من الآراء العلمية فى هذا المجال، وإقدام ابن رشد على التأليف فى مجال الطب يدل على أنه كان يعتز بالعلم وما أحوجنا أن نستفيد من دفاعه عن العلم، فإن هذا أفضل لنا. إننا لو كنا فعلنا ذلك لما وجدنا ما يشيع الآن فى عالمنا

العربى من تيارات تسخر من العلم، تسخر من الحضارة. إن هذه التيارات الخرافية واللاعقلانية إذا قُدِّر لها الاستمرار والنمو، فسوف نصبح أضحوكة بين الأمم.

أقول: إننا الآن فى أمسّ الحاجة إلى الاستفادة من دعوة ابن رشد إلى الانفتاح على أفكار الأمم الأخرى. عار علينا الاستماع إلى تلك الدعوات التى تصدر الآن عن بعض العقول الضيقة، عقول العصر الحجرى، التى تصف لنا أفكار الأمم الأخرى بأنها تعد كبحر من الظلمات. نعم ما زلنا نجد بيننا فى بلداننا العربية وفى الوقت الذى نحن فى أمسّ الحاجة إلى الانفتاح على علم الغرب وحضارة الغرب، أقول: ما زلنا نجد بيننا من يصور لنا الانفتاح الفكرى وكأنه كفر، فهل بعد هذا نطمع فى التقدم، أىّ تقدم ؟!..

إننى أعتقد اعتقادًا راسخًا أننا لو كنا قد استمعنا إلى صوت العقل، صوت المنطق، صوت ابن رشد وهو ينادى فى كتبه بوجوب الإقبال على علوم الآخرين، وما كان منها صوابًا قبلناه منهم، وما كان منها ليس بصواب نبهنا إليه، لكان الحال غير الحال، هذا ما قاله لنا ابن رشد وينبغى أن نستوعب هذا الدرس جيدًا. ومن الغريب أن هذا الصوت قد انطلق منذ أكثر من ثمانية قرون من الزمان، ولكننا صممنا آذاننا عن الاستماع إليه حتى وصلنا إلى هذه الحالة التى يرثها لها.

نعم لقد حذرنا ابن رشد من كل دعوة لا تقوم على العقل. ونبهنا إلى مغالطات الأشاعرة مثلاً كفرقة من الفرق الكلامية التى تعد مسئولة عن طرح العقل جانبًا بل السخرية منه. فهل نفهم الآن ما نبهنا إليه. إننا لم نفهم شيئًا فوقعنا فيما وقعنا فيه من الابتعاد عن العقل، وإذا ابتعدنا عن العقل فمعنى ذلك الوقوع فى اللامعقول، بل أقول: الوقوع فى الخرافة والأساطير.

إننا اليوم إذا كنا بين أمرين اثنين لا ثالث لهما: إما الاحتكام إلى العقل وجعله الدليل والرائد، أو اللجوء إلى اللامعقول والخرافة، فيقينى أننا لابد وأن نختار الطريق الأول الذى دعانا إليه ابن رشد منذ أكثر من ثمانية قرون، دعانا

إلى هذا الطريق منبهًا ومحذراً من مخاطر الطريق الثانى، الطريق المظلم، الطريق المسدود، الطريق المغلق.

وإذا أردنا لأنفسنا الحياة، إذا أردنا تجديد فكرنا الفلسفى والعربى، فينبغى علينا أن نستمع إلى صوت ابن رشد، صوت الأستاذ، صوت عميد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى.

إن عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية ابن رشد يجب أن يعرفه كل عربى وعار علينا نحن العرب إذا جهلنا فكرة من أفكاره، وهل يمكن أن نتصور انجليزياً يجهل أشعار شكسبير، وهل يمكن أن نتصور فرنسياً يجهل فكر ديكارت وفولتير.

غيرُ مُجْدٍ فى مِلَّتى واعتقادى: أن نتحدث عن قضايا كالتنوير والغزو الفكرى والإرهاب والتطرف، ونحن لا ندرى أن ابن رشد من خلال كلماته وكتبه قد وضع لنا دستوراً فكريًا محدد المعالم والنقاط.

من الواجب علينا ونحن نحتفل بذكراه أن نقوم بتحقيق ما لم يحقق من كتبه ونبذل أقصى جهدنا فى تبسيط هذه الكتب بحيث تدخل فى إطار مناهج التعليم الثانوى ومناهج جامعاتنا العربية. هل يمكن أن نتصور طالبًا أوربيًا فى مدرسة من المدارس يجهل أفكار مفكريه العظام. إن ابن رشد لم يقل بما قال به، لكى يوضع فى زوايا النسيان والإهمال، بل إن فكره يعدّ الضياء والنور، إنه كالمنارة التى نهتدى بها فى ظلمات الليل. وإذا لم نبادر بغرس مبادئ ابن رشد التنويرية العقلية النقدية فى نفوس وعقول أبناء أمتنا، فإنه ستلحقنا لعنة الفلاسفة فى كل زمان وكل مكان.

يجب أيضًا ـ ونحن نحتفل بذكراه ـ أن نقوم بتصحيح الأحكام التى أطلقها على ابن رشد مجموعة من أشباه الباحثين والذين يتحدثون عن التنوير وهم لا يتصرفون إلا من خلال بحر الظلمات والعياذ بالله. مجموعة من الدارسين تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة، بل أشباه أساتذة.

أليس من مصائب الزمان أن يجهل بعضنا فكر ابن رشد. أليس من الكوارث

أن نلقى نحن العرب العديد من الأحكام الخاطئة قلبًا وقالبًا حول أفكار ابن رشد ؟

يجب علينا ـ ونحن نحتفل بذكراه ـ أن نقوم بدراسة تحليلية لكل فكرة من أفكاره ـ وما أعظمها وما أروعها ـ بحيث نربط بين أفكاره، وبين مشكلاتنا الفكرية والاجتماعية التى نتحدث عنها فى وقتنا الراهن. وأقول: إننا إذا أردنا لأنفسنا أيديولوجية عربية معاصرة، فلنبدأ من حيث انتهى ابن رشد آخر الفلاسفة، بحيث نحاول وصل ما انقطع، وحتى نجد فلاسفة ـ مستقبلاً ـ بعد انقطاع وجود الفلاسفة فى عالمنا العربى طوال ثمانية قرون.

يجب أن نلتفّ كمفكرين عرب حول أفكار ابن رشد، ونقدم مشروعًا فكريًا ضخمًا لمستقبل حياتنا من خلال اتجاهه ورؤيته التنويرية الثاقبة. من الواجب على مفكرى العرب الإسهام فى هذا المشروع بحيث نتعاون معًا، لا أن يختلف الواحد منا مع الآخر. وقد صدق توفيق الحكيم حين قال ـ على صفحات جريدة الأهرام ـ: إننا يجب أن نكون كمجتمع النمل نتعاون معًا ولا يصح أن نكون كمجتمع الصراصير يتنازع كل صرصور مع الآخر.

نعم يجب أن ندرس أفكاره ونحدد مواضع الاستفادة منها فى حياتنا الأدبية والفكرية. ويقينى أننا سنجد مئات الأفكار التى قال بها ابن رشد وكأنه ما زال موجودًا فى عصرنا الآن. ولم لا؟ وهو المفكر العظيم الذى يرى المستقبل، والذى يجسّد أمامه مشكلات الماضى وكيف نقوم بحلها. لم يكن صاحب عبارات خطابية إنشائية بل إن لغته كانت لغة علمية دقيقة. جمع بين كونه فقيهًا وقاضيًا وطبيبًا ومفكرًا وفيلسوفًا. إنه الكل فى واحد. دعانا إلى تأويل النص الدينى لأنه وضع يديه على أسباب تخلف العرب حين وقفوا عند النص ولم يريدوا لأنفسهم أن يقوموا بتأويل النص عن طريق العقل، العقل الذى خلقه الله فينا، ويعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

يجب أن نقيم المهرجانات تخليدًا لذكراه، بحيث نجتمع نحن العرب حول أفكاره فى وحدة واحدة. إن هذا هو الطريق إلى المستقبل، الطريق الذهبى، الطريق الذى وإن كان شاقًا إلا أننا سنجده فى النهاية مليئًا بالورود والزهور. إنه

الطريق إلى حل كل مشكلاتنا السياسية، لأن العروبة ثقافة قبل أن تكون سياسة.

إنها دعوة من جانبى أرجو أن تجد صداها فى عقول ووجدان أمتنا العربية من مشرقها إلى مغربها. دعوة نقول بها ونحن نحتفل بذكرى ابن رشد، أعظم فيلسوف من فلاسفتنا نحن العرب، فهل يا ترى ستجد دعوتنا صداها فى أيامنا التى نحياها وعصرنا الذى نعيشه؟

إننا ما زلنا حتى الآن نبحث فى تفريعات وشروح وهوامش كتب بعض أناس على درجة كبيرة من التخلف العقلى وتحجُّر الفهم، ويقينى أننا إذا استمعنا جيداً إلى نصيحة فيلسوفنا ابن رشد باللجوء إلى التأويل بكل ما نملك من طاقة ذهنية. لو أدركنا جيداً أبعاد الدرس الذى يلقيه علينا هذا الفيلسوف العملاق، لجنبنا أنفسنا كل فهم ضيِّق للقضايا والمشكلات الدينية ولكن أكثرهم لا يعلمون. أليس مما يدعو إلى الأسف والأسى أن يحاول بعض أشباه الدارسين حشر بعض العلوم كعلم أصول الفقه داخل إطار الفلسفة العربية.

وإذا كنا نجد دعوة إلى التأويل وإطلاق العنان للعقل فى فلسفة ابن رشد، فإننا نجد دعوة من جانبه إلى الالتزام بالعلم وقوانينه وما أحرانا أن نستفيد من دعوته هذه وخاصة بعد شيوع الخرافة والتفكير اللاعقلانى حتى بين كثير من مثقفى الأمة العربية للأسف الشديد. لقد كان ابن رشد طبيبًا وترك لنا كتابه «الكليّات فى الطب»؛ ومن هنا فقد كان متوقعًا من جانبه الالتزام بالعلم ومنهجه وبالتالى الرد على الأشاعرة والغزالى من بينهم. إن فكر الأشاعرة قد يؤدى إلى الالتزام باللامعقول إلى أقصى درجة وأيضًا فكر الغزالى الذى كان عدواً لدوداً للفلاسفة ولا أدرى كيف يقول عنه البعض منا أنه كان فيلسوفًا وهو - عن طريق فكره - يعد، فيما أرى، خارجًا تمامًا عن دائرة الفلسفة والفلاسفة.

إننى أعتقد أننا إذا التزمنا بأبعاد المنهج النقدى عند ابن رشد فسيصبح حالنا مستقبلاً غير حالنا الآن سواء فى مجال الأدب أو مجال الفكر وغيرهما من المجالات. وعلى القارئ العزيز أن يقارن بين أبعاد الحركة النقدية فى أوربا وما نجده الآن فى بلداننا العربية وسيدرك تمام الإدراك أسباب تقدمهم وأسباب

ركودنا وتخلفنا. سيعلم تمامًا أسباب وجود مذاهب أدبية وفلسفية لديهم، وعدم وجودها لدينا منذ وفاة ابن رشد آخر فيلسوف عربى أنجبته أمتنا العربية.

لقد كان ابن رشد حريصًا على التزود من كافة الثقافات، سواء كانت ثقافات عربية داخلية أو كانت ثقافات أجنبية يونانية، ولم يقم بالهجوم على الثقافات الغربية الأجنبية لمجرد أنها أتت فى بلاد الفرنجة، وهذا يدل على عقليته المتفتحة. ويقينى أننا الآن وأكثر من أى وقت مضى فى أمسٍّ الحاجة إلى أن نفعل مثل ما فعل ابن رشد. إننا لو كنا قد فعلنا مثل ما فعل منذ ثمانية قرون لكنا قد وجدنا بيننا فى عالمنا العربى أكثر من فيلسوف، ولكنا قد تقدمنا خطوات نحو الطريق إلى العالمية وهذا أفضل لنا من الدوران حول المحلية المسرفة فى محليتها. أليس مما يدعو إلى الأسف أننا حتى الآن لم ننفتح على الفكر اليونانى بمثل الدرجة التى قام بها ابن رشد منذ ثمانية قرون. إننا حتى الآن فى عالمنا العربى لا نجد ترجمات عربية لبعض أمهات الفلسفة اليونانية وعلى رأسها كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو. بل إن المصيبة الكبرى أن أكثر مؤلفاتنا فى مجال الفلسفة اليونانية تعد جهلاً على جهل لأنها تقوم على التسرع وليس النظرة النقدية العميقة.

إننا فى ذكرى وفاة فيلسوفنا العملاق ابن رشد نود أن نركز على القول بضرورة الاستفادة من تراث عميد الفلسفة العربية فى حياتنا المعاصرة. أقول هذا من جانبى بعد معايشتى لتراث ابن رشد أكثر من أربعين عامًا وبعد أن وجدت دروسًا فى فلسفته نحن فى أمسٍّ الحاجة إليها الآن رغم تباعد الزمان. فلنتوجه جميعًا كمثقفين عرب إلى الاستفادة من دروس فلسفة ابن رشد وما أعظمها وما أعمقها، بحيث نبتعد تمامًا عن الاتجاهات الخرافية التى تتمثل فى الحديث عن الغزو الفكرى، والهجوم على الحضارة الأوربية. لقد قال ابن رشد بآرائه لكى نستفيد منها ولا نلقى بها فى زاوية الإهمال والنسيان. فمرحبًا بفلسفة ابن رشد وتحية من جانبنا لفكره الخالد فى هذه الأيام التى نعيش فيها ذكراه. تحية لفكره ونحن نتحدث عن مستقبل الفكر العربى.



بعض مراجع الدراسة

ـ الفارابى: كتاب الحروف ـ طبعة بيروت.

ـ ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ـ طبعة القاهرة.

ـ الغزالى: تهافت الفلاسفة ـ طبعة بيروت.

ـ ابن رشد: تفسير كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ـ طبعة بيروت.

ـ ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

ـ محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ـ طبعة القاهرة ـ الترجمة العربية.

ـ زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى ـ القاهرة.

ـ جمال الدين الأفغانى: الرد على الدهريين ـ القاهرة.

ـ القاضى عبد الجبار المعتزلى: كتاب المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ـ القاهرة.

ـ ابن باجه: تدبير المتوحد ـ طبعة بيروت.

ـ عاطف العراقى: ثورة العقل فى الفلسفة العربية ـ دار المعارف ـ القاهرة.

ـ عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ـ دار المعارف ـ القاهرة.

ـ عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر ـ دار قباء ـ القاهرة.

ـ عاطف العراقى: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل ـ دار الرشاد ـ القاهرة .

ـ محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية ـ تحقيق ودراسة: عاطف العراقى.

ـ طه حسين: من بعيد.

Aristotle: The Logic - London.
Brehier: La philosophie du moyen age - Paris.
Gauthier; Ibn Rochd (Averroes), paris.
Gilson: History of christian philosphy. London.
Munk: Nelanges de philosophie Juive et Arabe, paris.
plato: The republic. English translation. London.
Renan; A verroes et l'averroisme, Paris.
Russell (B); History of western philosophy. London.
Taylor (H.O): The mediaeval mind. Harvard.
Wulf: History of Mediaeval philosphy, London.



الفصل الثانى

تراث ابن رشد برؤية نقدية (*)

ويتضمن هذا الفصل:

- أهم مؤلفات ابن رشد.
- ضرورة الرجوع إلى الشروح وعدم الاقتصار على المؤلفات.
- رؤية ابن رشد العقلانية من خلال شروحه ومؤلفاته.
- ابن رشد هو الشارح الأكبر لأرسطو.

(*) كتبنا أكثر أجزاء هذه الدراسة منذ ما يزيد على ربع قرن من الزمان. وقد أشرنا إلى بعض الطبعات الجديدة والتحقيقات لكتب ابن رشد التى صدرت فى السنوات الأخيرة.

يقول عميد الفلسفة العربية العقلية «ابن رشد» فى كتابه «تهافت التهافت»:

«إن قصد الفلاسفة إنما هو معرفة الحق. ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان ذلك كافيًا فى مدحهم».

إذا كنا فى هذه الأيام نستعد للدخول إلى قرن جديد، فإن أفضل ما نقدمه إلى روح فيلسوفنا فى هذه المناسبة ـ بعد أن اشتغلنا بتراث ابن رشد سنوات طويلة ـ أن نحاول تعريف القارئ بأسماء المؤلفات والشروح التى تركها ابن رشد، والتى ما زالت موجودة بين أيدينا، مع الإشارة ـ إشارة موجزة ـ إلى أهمية كل واحد منها وطبعاته المختلفة إذا كان مطبوعًا، ورقم مخطوطاته إذا كان لم يزل ـ بعد ـ حبيسًا فى عالم المخطوطات.

فعلى الرغم من تزايد الاهتمام فى عصرنا الحاضر بالبحث فى تراث فلاسفة العرب، وذلك عن طريق تكوين اللجان التى يعهد إليها بتحقيق ما خلفه لنا هؤلاء الفلاسفة، أو دراسة الآثار التى تنسب إليهم، فإن الدراسة المركزة الهادفة وشروح آخر فلاسفة العرب «ابن رشد» لم تتم ـ بعد ـ على الصورة التى يرتضيها ضمير المشفق على هذا التراث الرشدى، والمدرك لأهمية ما خلفه فيلسوف قرطبة.

صحيح أننا لو رجعنا إلى القوائم التى اهتمت ببيان مؤلفات وشروح فيلسوفنا ابن رشد، أو إلى بعض الكتب التى تبحث فى الفلسفة الرشدية، وجدنا بيانًا بأسماء الكتب التى تنسب لفيلسوفنا. ولكن يجب أن نأخذ فى الاعتبار أن كل هذه القوائم سواء منها القديمة أو الحديثة لم تكن تهتم فى الغالب إلا بإثبات أسماء هذه الكتب كما هى مدونة فى سجلات المكتبات الكبرى الموجودة فى أنحاء العالم شرقًا وغربًا كمكتبة الإسكوريال بإسبانيا، والمكتبة الأهلية بباريس، ودار الكتب بالقاهرة.

وهذا فى الواقع يخالف إلى حد كبير ما ينبغى أن تكون عليه دراسة هذه المؤلفات التى عصفت بها حوادث الأيام، والنكبات التى حدثت لفيلسوفنا ولغيره. إذ يجب فحص هذه المؤلفات فحصًا دقيقًا حتى نستطيع القطع بأن هذا

المؤلَّف هو فعلاً لابن رشد، وذاك المؤلَّف منحول على فيلسوفنا. فكم أطلعتنا الدراسات النقدية الحديثة على أن هناك كتبًا منحولة حشرت حشرًا فى قوائم هذه المؤلفات التى تنسب لهذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة العصر الوسيط على وجه الخصوص.

ومن هنا كان واجبنا البحث عن كل الكتب التى تنسب لفيلسوفنا ومقابلة كل واحد منها بالآخر، ودراسته دراسة دقيقة فاحصة، ومقابلة القوائم الحديثة والقديمة بعضها بالبعض الآخر، حتى نستطيع ـ كما قلت ـ التأكد من أن هذا المؤلَّف أو ذاك إنما هو لفيلسوفنا، أو أنه منحول عليه.

نقول هذا ونحن مدركين تمام الإدراك صعوبة هذا الفحص، ولكن ذلك يعد أمرًا لا مفر منه إذا أردنا أن نؤدى واجبنا، بل جزءًا منه، نحو إحياء تراث فلاسفتنا ومفكرينا، وخاصة الفيلسوف أبو الوليد بن رشد الذى طالما نسبت إليه كتب هى الواقع ليست من تأليفه أو شرحه. وكم تجاهله ـ كما يقول رينان ـ أبناء دينه تجاهلاً يكاد يكون تامًا، تجاهلاً يبدأ من تفصيل أمر سيرته وحياته حتى يصل إلى بيان المؤلفات والشروح التى قام بها فعلاً.

وهذا إن أدى إلى شيء، فإنما يؤدى فيما نعتقد إلى صعوبة البحث فى الفلسفة الرشدية. فالباحث فى هذه الفلسفة عندما يبدأ بحثه بمحاولة الحصول على مؤلفاته وشروحه، يجد أنه من العسير عليه الحصول عليها كلها، أو حتى مجرد معرفة أسماء كل هذه المؤلفات والشروح. فهى مبعثرة فى بقاع شتى سواء المطبوعة منها والمخطوطة، ومنها ما هو موجود باللغة العربية، وكثير منها لا يوجد إلا فى ترجماته العبرية واللاتينية، وهى الترجمات التى قام حولها نزاع طويل، وذهب البعض إلى أنها لا تعبِّر عن فلسفة ابن رشد ولا تتَّسق فى أفكارها مع مؤلفاته الأخرى الموجودة باللغة العربية. بينما استند إليها بعض الباحثين كنصوص أصيلة، وحاول استخراج فلسفة لابن رشد منها، وكان هذا فى بعض الأحيان سببًا فيما ذاع فى أوربا من نظريات دخيلة على ابن رشد، ولا تتماشى مع تلك النظريات المبسوطة فى سائر مؤلفاته الأخرى.

وقبل أن نتناول بالتعريف والدراسات الموجزة بعض كتب ورسائل فيلسوفنا ابن

رشد، نذكر بعض هذه القوائم وأهمها، علها تكون عونًا للباحثين فى الفلسفة الرشدية، وحتى يستطيعوا المقابلة بين هذه القائمة أو تلك:

1 - E. Renan: Overroes et l'averraisme.

٢ ـ بالنثيا فى كتابه: «تاريخ الفكر الأندلسى». وقد قام بترجمته الدكتور حسين مؤنس.

٣ ـ قائمة دائرة المعارف للبستانى ـ الطبعة الجديدة ـ مجلد ٣ ـ مادة ابن رشد التى كتبها الدكتور ماجد فخرى ص ٩٣ ـ ١٠٣.

٤ ـ قائمة ابن أبى أصيبعة فى كتابه: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء. مجلد ٣ ص ٢٨٨ ـ ٣٤٣ من طبعة بيروت.

٥ ـ قائمة الذهبى الموجودة بملحق كتاب Renan السالف الذكر ص ٣٤٥ ـ ٣٤٧.

٦ ـ قائمة الأب الدكتور جورج قنواتى فى كتابه: مؤلفات ابن رشد.

7 - Carl Brockelmann: geschichte der Arabischen litteratur Teil I. p 833 - 835.

8 - E. Gilson: History of Christian philosophy in the Middle ages p 642, 643.

9 - S. Munk: Mélanges de la philosophie Juive et Aarabe p 435 - 438.

10 - L. Gauthier: averroes p 12 - 15.

11 - Quadri: la philosophie Arabe dans l'europe Medievale des Origines á Averroés p 201 - 203.

بعد بيان أسماء أهم الكتب التى تضمنت ما ينسب لفيلسوفنا من كتب، نشرع فى بيان أهمية كل كتاب من الكتب المتداولة والتى تأكدنا من وجودها سواء كانت مطبوعة أو مخطوطة:

أولاً ـ شروح وتلخيصات:

١ ـ تفسير ما بعد الطبيعة[1]:

هـذا التفسير من نوع الشرح الأكبر، وهو الذى يعد خاصًا بابن رشد دون

(١) يمكن الرجوع إلى تحليل شامل لهذا الكتاب البالغ الأهمية، فى كتابنا «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية» وأيضًا دراستنا لهذا الكتاب فى مجلة «تراث الإنسانية» ـ القاهرة.

غيره من الفلاسفة الذين ظهروا قبله، والذين لم يستعملوا من التفسير غير ما نسميه «بالتلخيص»، أى: صهر النص بحيث لا يستطاع التمييز بين المتن والشرح.

ولكى أزيد القارئ إيضاحًا، أقول إن ابن رشد قد شرح أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح: شرح أكبر Grand Commentaire وشرح وسيط Commentaire Moyen وشرح موجز أو تلخيص Analyse ou poraphrase والنوع الأول وهو الذى نجده فى كتاب «تفسير ما بعد الطبيعة» سنتحدث عنه بعد قليل. أما النوع الثانى فإن ابن رشد يورد نص كل فقرة بكلماتها الأولى فقط، ثم يأخذ فى شرح بقية النص دون التمييز بين ما هو خاص به وما هو خاص بأستاذه أرسطو. وفى النوع الثالث وهو الشرح الموجز أو التلخيص يتكلم ابن رشد باسمه الخاص دائمًا دون أن يعرض مذهب أرسطو بنصه، بل حاذفًا تارة ومضيفًا تارة أخرى، وباحثًا عما يكمل فكرته ويوضحها من خلال كتبه الأخرى.

هذا عن النوع الثانى أو الثالث، فما هو الحال فى النوع الأول الذى نجده فى «تفسير ما بعد الطبيعة»؟ إن ابن رشد فى هذا الشرح الأكبر أو التفسير يأخذ فقرة فقرة من كتابات أرسطو ويوردها بنصها ثم يأخذ فى توضيحها جزءًا بعد جزء مميزًا النص الأصلى بكلمة قال dixit - وهو يعنى بذلك أرسطو. وقد يكون ابن رشد - كما يرجح - قد اقتبس هذه الطريقة من مفسرى القرآن الذين يفرقون بدقة بين النص الأصلى وبين ما هو خاص بالشارح الذى يأخذ فى تفسير النص وتوضيحه ثم التعليق عليه.

قلنا إن هذا الكتاب يعد تفسيرًا أو شرحًا أكبر لكتاب أرسطو «ما بعد الطبيعة» أو الميتافيزيقا. والواقع أن التفسير لا يحتوى إلا على أحد عشر حرفًا من الأربعة عشر حرفًا التى يتكون منها كتاب الميتافيزيقا لأرسطو. فابن رشد لم يفسر حروف الميم والنون والكاف. وبذلك تكون الحروف أو المقالات التى فسرها هى الألف الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم والدال والهاء والزاى والحاء والطاء والياء واللام[1].

(١) M. Bouyges: Observations générales Sur la Troisiéme Volume p VII.

وهذا الكتاب الخالد الذى يعد أهم ما تركه لنا ابن رشد على وجه الإطلاق، قام بتحقيقه ونشره الأب موريس بويج تحقيقًا ممتازًا آية فى الدقة، فى ثلاثة مجلدات، مع مجلد رابع يعد ملحقًا للمجلد الأول وهو خاص بالتعليق على نشرته هذه. وقد صدر هذا الملحق الممتاز عام ١٩٥٢م بعد وفاة بويج فى ٢٢ فبراير عام ١٩٥١م:

Averroés: Tafsir Ma Ba,d At - tabiat, ou grand Commentaire de la Metaphysique d'Aristote. Texte arabe, inédit, etablie par le pére Maurice Bouyges. Bibliotheca Arabica scholas - ticorum. Tome V - VII. Beyrouth - Imprimerie Catholique.

وقد صدر المجلد الأول عام ١٩٣٨م ويتضمن تفسير الألف الصغرى والألف الكبرى والباء والجيم. وصدر المجلد الثانى عام ١٩٤٢م ويتضمن تفسير مقالات الدال والهاء والزاى والحاء والطاء. أما المجلد الثالث فقد صدر عام ١٩٤٨م ويحتوى تفسير مقالتى الياء واللام. وتزيد صفحات هذه المجلدات الثلاثة فى نشرة الأب بويج على ألفين من الصفحات من القطع الكبير.

وجدير بالذكر أن ابن رشد إذا كان قد حصر جهده إلى حد كبير فى أرسطو وبذل أقصى عناية فى تفسير وتلخيص كتب أستاذه، فإن هذا الكتاب يمكن اعتباره من أهم وأنفس الآثار الفلسفية التى بقيت لنا من تراث ابن رشد الضخم. إذ لا يتضمن ـ تفسيره هذا ـ مجرد شرح كتاب الميتافيزيقا لأرسطو، أو إيراد الترجمة العربية القديمة لهذا الكتاب، بل يتضمن أيضًا آراء أكثر شرّاح أرسطو كثامسطيوس والإسكندر الأفروديسى، وآراء الأشاعرة، وآراء ابن سينا الذى طالما تعرّض له فيلسوفنا بالنقد.

ومن الخطأ ـ فيما يبدو ـ إهمال هذا الكتاب وغيره من تلاخيص أو تفاسير عند دراسة مذهب ابن رشد استنادًا إلى أن التفاسير والتلاخيص شىء، والكتب الخاصة ـ أى: المؤلفات ـ شىء آخر. إذ إن الدارس لهذا السِّفر الضخم سيجد كثيرًا من النظريات الخاصة بفيلسوفنا بين تضاعيف شرحه هذا. فهو يناقش

ويحلل ويفنِّد آراء بدت عنده خاطئة، كما يدخل فى تفسيره جانبًا إيجابيًا من مذهبه كما قلنا[1].

وقد تأكد لنا أن شروحه وتلاخيصه تعد جزءًا لا ينفصل عن كتبه المؤلفة، بحيث يكون من العبث دراسة نظرية من نظرياته إلا إذا استخلصنا فهمًا لها وتأويلاً من خلال تلاخيصه وشروحه. وقد آن الوقت لكى يعيد المشتغلون بالتراث الفلسفى العربى، النظر فى مدى أهمية هذه الشروح والتلخيصات عند ابن رشد، وإلى أىّ حد عبر فيها عن فلسفته، وذلك حتى لا تبتر فلسفته بترًا يسيء إليها ويقدمها فى صورة لا نتردد فى أن نقول من جانبنا إنها صورة خاطئة مهوَّشة.

٢ ـ تلخيص ما بعد الطبيعة:

يحتوى هذا الكتاب على أربع مقالات لا خمسة كما يقول ابن رشد، تبحث **المقالة الأولى** فى المصطلحات التى تستعمل فى علم ما بعد الطبيعة كالموجود والهوية والجوهر والهيولى والصورة والقوة والفعل والمبدأ والإسطقس. . . إلخ.

أما **المقالة الثانية** فتبحث فى مطالب ما بعد الطبيعة، فتدرس أنواع الوجود ومبادئ الأجسام المحسوسة والكليات والصور المفارقة.

والمقالة الثالثة عنوانها «فى اللواحق العامة لعلم ما بعد الطبيعة» وتدرس موضوع القوة والفعل وأيهما يتقدم الآخر سواء بالزمان أو السببية، كما تبحث فى الواحد والكثير والأضداد والعدم.

والمقالة الرابعة والأخيرة تعد أهم مقالات هذا الكتاب، وموضوعها أشرف موضوعات الميتافيزيقا، إذ تبحث فى المحرِّك الأول، وحركات الجِرْم السماوى، وهل للأجرام السماوية عقول، وكذلك تدرس مسألة العناية الإلهية وصلتها بالخير والشر الموجودين فى عالمنا الأرضى.

ولهذا الكتاب بعض النسخ الخطية منها نسخة موجودة بمكتبة الإسكوريال

---

(١) يمكن الرجوع لمعرفة تفصيلات ذلك إلى كتابنا «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» ـ دار المعارف بالقاهرة.

بإسبانيا ونسخة أخرى موجودة بالمكتبة التيمورية ونسخة أخرى بدار الكتب المصرية بالقاهرة مع مجموعة تحت اسم «الجوامع». كما نجد له نسخة مصورة بطريقة الفوتوستات عن النسخة السابقة.

وقد نشر هذا الكتاب كارلوس كويروس رودرديغش بمدريد عام ١٩١٩م مع ترجمة إسبانية. كما أن له ترجمة لاتينية موجودة بالبندقية. وله ترجمة ألمانية قام بها Van den Berghe نشرها بليدن عام ١٩٢٤م بعنوان: Die Epi-tome der Metaphysik des averroés.

كما نشر هذا الكتاب بحيدر آباد الدكن مع مجموعة كتب أخرى لابن رشد تحمل عنوان «رسائل ابن رشد» سنة ١٩٤٧م. وقام بنشره فى مصر مصطفى القبانى (بدون تاريخ) ثم قام بتحقيقه الدكتور عثمان أمين بالقاهرة سنة ١٩٤٨م (الطبعة الأولى)، وسنة ١٩٥٨م (الطبعة الثانية).

٣ - تلخيص كتاب الشعر:

يمكن اعتبار هذا الكتاب من نوع الشرح الوسيط؛ إذ لو رجعنا إلى ما سبق أن ذكرناه منذ قليل عما يميز الشرح الأكبر عن الشرح الوسيط عن التلخيص، استطعنا اعتباره من الشرح الوسيط رغم أن ابن رشد يقول فى مفتتحه: الغرض من هذا القول تلخيص ما فى كتاب أرسطو طاليس فى الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم، أو للأكثر، إذ كثير مما فيه هى قوانين خاصة بأشعارهم.

وقد طبع هذا الكتاب وحققه فوسطو لزينيو F. Lasinio فى مدينة بيزا عام ١٨٧٣م فى جزءين، يشمل أولهما النص العربى، ويحتوى الثانى على الترجمة العربية لهذا الشرح. ثم قام الدكتور عبد الرحمن بدوى بتحقيقه عام ١٩٥٣م اعتمادًا على نسخة فوسطو لزينيو السالف ذكرها (مكتبة النهضة المصرية) مع مجموعة كتب أخرى تشمل ترجمة فن الشعر لأرسطو وشروح الفارابى وابن سينا عليه. ويقع شرح ابن رشد فى نشرة الدكتور بدوى من ص ٢٠١ إلى ص ٢٥٠.

٤ ـ تلخيص كتاب البرهان:

لهذا الكتاب نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة نسخت عام ١١٧٧هـ وتم منذ سنوات تحقيقه. وهذا الكتاب يحتل جانبًا كبيرًا من الأهمية. وقد استطاع ابن رشد بحق الاستفادة من المبادئ الموجودة فى برهان أرسطو وتطبيقها على نظرياته فى السببية واتفاق العقل والشرع، وتفضيله للمبادئ البرهانية على غيرها من أنواع الأقيسة الأخرى الخطابية والجدلية. بحيث إنه يمكننا القول بأن مفتاح فلسفة ابن رشد يكمن فى رفعه البرهان عما عداه. فهو يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية وينادى بتطبيقها على الفلسفة واعتبارها محكّاً للنظر السليم. فهو يقول: «**إن الحكمة هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان**». وتطبيق ذلك عند ابن رشد، ذهابه إلى أن أىّ رأى من الآراء لا يرتفع إلى مستوى البرهان يعد رأيًا غير صحيح فى المجال الفلسفى، بل ينبغى أن يستبعد من هذا المجال.

٥ ـ تلخيص كتاب الحسّ والمحسوس:

يرجح جوتييه أن ابن رشد قد وضع هذا التلخيص بعد عام ٥٦٥هـ استنادًا إلى أن ابن رشد لم يبدأ فى عمل التفاسير والتلاخيص إلا بعد مقابلة ابن رشد للسلطان أبى يعقوب يوسف سنة ٥٦٥هـ.

وقد حقق الدكتور عبد الرحمن بدوى هذا الكتاب عن مخطوطة ينى جامع باستانبول التى تحمل رقم ١١٧٩. وقد طبع هذا التحقيق ضمن مجموعة كتب بعنوان: «فى النفس لأرسطو» ـ مكتبة النهضة المصرية ـ عام ١٩٥٤م.

وينقسم هذا الكتاب إلى ثلاث مقالات: **المقالة الأولى** فى الحس والمحسوس، **والمقالة الثانية** فى الذكر والتذكر وفى النوم واليقظة، **والمقالة الثالثة** فى أسباب طول العمر وقصره.

٦ ـ تلخيص كتاب الخطابة:

لهذا الكتاب أكثر من نسخة خطية منها نسخة ليدن ونسخة فلورنسة، وله عدة

نسخ مصورة منها نسخة مصورة بالفوتوستات بدار الكتب المصرية عن النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة فلورنسة. وطبع هذا الكتاب بمطبعة كردستان العلمية عام ١٩١١م. ثم قام بتحقيقه الدكتور عبد الرحمن بدوى عام ١٩٦٠م ـ القاهرة ـ مكتبة النهضة المصرية (مجموعة دراسات إسلامية ـ رقم ٢٤).

٧ ـ تلخيص كتاب النفس(١):

لهذا الكتاب نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥ حكمة وفلسفة ضمن مجموعة تشمل كتاب السماع الطبيعى وكتاب السماء وكتاب الكون والفساد وكتاب الآثار العلوية وكتاب تلخيص ما بعد الطبيعة. كما أن له نسخة مصورة بالفوتوستات عن هذه النسخة نفسها المحفوظة بدار الكتب المصرية، كما أن له نسخة مصورة موجودة بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٦٣٣٤. ونسخة أخرى موجودة بإسبانيا (نسخة مدريد).

أما عن نشر هذا الكتاب، فنجد أن نشرة حيدر آبار الدكن قد تمت عام ١٩٤٧م مع مجموعة رسائل تحت عنوان «رسائل ابن رشد»، ولكنها نشرة غير دقيقة وبها الكثير من الأخطاء ولا تثبت الفروق بين مخطوطات هذا الكتاب. ثم قام الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى بالقاهرة بتحقيق هذا الكتاب تحقيقًا علميًا عام ١٩٥٠م (مكتبة النهضة المصرية) وقدم له بمقدمة طويلة. وقد اعتمد فى هذا التحقيق على نسختى القاهرة ومدريد.

وجدير بالذكر أن هذا الكتاب يحتل مكانة كبيرة فى التراث الفلسفى العربى. إذ إن ابن رشد لم يقتصر على تلخيص كتاب أرسطو «النفس»، بل نجد هذا التلخيص قد تضمّن عرضًا ونقدًا لآراء من سبقوه **كابن سينا وابن باجه** وكذلك شرّاح أرسطو من اليونان **كثامسطيوس والإسكندر الأفروديسى**.

بالإضافة إلى أن ابن رشد يبدى لنا رأيه فى مشكلة لعبت دورًا مهمًا فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى وهى مشكلة الاتصال. ويكاد يكون ابن رشد هو الفيلسوف الوحيد الذى نفى ما نقول عنه: «**اتصال صوفى**»، مبتعدًا بذلك عن تلك الشطحات التى يزعمها المتصوفة لأنفسهم.

(١) تم منذ سنوات تحقيق كتاب النفس (الشرح الأكبر) لابن رشد.

٨ ـ تلخيص كتاب السماع الطبيعى:

لهذا الكتاب نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة سبق أن أشرت إليها. كما أن له نسخة مصورة بالفوتوستات عن النسخة السابقة بدار الكتب. ونشر هـذا التلخـيص بحيدر آباد الدكـن مـع مجموعـة عـام ١٩٤٧م. ويقول E. Renan: إن لهذا الكتاب ترجمة عبرية تمت عام ١٥٦٠م.

وهذا التلخيص يحتل بدوره أهمية كبيرة بين التراث الفلسفى الذى خلفه لنا ابن رشد؛ فطالما نجد نقداً دقيقًا لأسلافه من الفلاسفة كابن سينا، والشرّاح كثامسطيوس.

هذا بالإضافة إلى آرائه فى قدم العالم وإضافته دليلاً أرسطيًا يأخذ به للبرهنة على وجود الله. وأكاد أقطع بأن الاقتصار على كتبه المؤلفة يقدم لنا صورة ناقصة للفكر الرشدى. أوضح ذلك بالقول بأن ابن رشد إذا كان فى معرض رده على الغزالى فى «تهافت التهافت» يقرر قضية القدم مفضّلاً إيَّاها على قضية الحدوث، فإنه فى تلخيص السماع الطبيعى وفى تفسيره الكبير لما بعد الطبيعة يضيف براهين جديدة تعضّد من رأيه مستمداً كثيراً منها من أستاذه أرسطو. وبذلك يعطينا تأليفه مع شروحه صورة متكاملة.

وفى« مناهج الأدلة»، وهو من كتبه المؤلفة، نرى فيلسوفنا يأخذ بدليلين للبرهنة على وجود الله، وهما دليل العناية الإلهية أو الأسباب الغائية ودليل الاختراع. أما فى هذا الكتاب الذى نحن بصدد الحديث عنه، وهو تلخيص السماع الطبيعى، وهو كما قلت من الكتب التى يشرح فيها أقوال أرسطو، نراه يأخذ بدليل آخر يضيفه إلى الدليلين السابقين وهو دليل الحركة. وبذلك يكون من الخطأ الفصل بين دليلين أخذ بهما فى كتبه المؤلفة، ودليل ثالث اتجه إلى القول به فى كتبه الشارحة. وقد سبق أن قلنا فى موضع آخر[1]: إنه ليس من

(١) ص ٢٣٣ من كتابنا «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد».

الصواب الفصل فصلاً تامًا بين دليلى العناية والاختراع من جهة، ودليل الحركة من جهة أخرى، والقول بأن الدليلين الأولين هما دليلا الشرع، والدليل الأخير هو دليل أرسطو أو دليل الفلسفة، إذ لا يخفى تأييد ابن رشد لدليل الحركة تأييدًا تامًا. ويبدو ذلك فى ربطه بين دليل الحركة والأدلة على قدم العالم. وكذلك عند نقده لدليل ابن سينا وتعديله له. إذ إن هذا النقد والتعديل يقوم على ضرورة الوصول فى الحركة إلى محرِّك أول، أى أنه حوَّر مشكلة الواجب والممكن إلى مشكلة المحرِّك الأول وحركة العالم.

٩ ـ تلخيص كتاب السماء والعالم:

له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة، ونسخة أخرى مصورة بطريقة الفوتوستات. وقد نشر هذا الكتاب بحيدر آباد الدكن مع مجموعة عام ١٩٤٧م.

وابن رشد يتابع أستاذه أرسطو فى هذا الكتاب بالنسبة للموضوعات التى يبحثها. وكثيرًا ما يتعرض لآراء أفلاطون وثامسطيوس وابن سينا بالنقد. كما أنه يتلمس أدلة أخرى للتأكيد على قضية أزلية العالم وأبديته، التى سبق أن أثبتها فى كتاب السماع الطبيعى.

أما عن الموضوعات التى يبحثها ابن رشد فى هذا الكتاب متابعًا أرسطو فقد حددها فى مفتتح كتابه قائلاً: «غرضه ـ أى: أرسطو ـ فى **هذا الكتاب المترجم بكتاب «السماء والعالم» التكلم فى الأجسام البسيطة الأولى التى هى أجزاء العالم أولاً، وإليها ينقسم، وفى اللواحق والأعراض التى توجد لها، وللعالم بأسره مثل أنه واحد أو كثير ومكوَّن أو غير مكوَّن. وذلك أنه لما تكلم فى الكتاب الذى قبل هذا ـ يقصد «السماع الطبيعى» ـ فى الأمور العامة للموجودات الطبيعية على ما يقتضيه التعليم المنتظم، ابتدأ بالتكلم فى الأمور الجزئية، وابتدأ من هذه بأبسطها، وهى أجزاء العالم وما يلحق ذلك»**[١].

(١) كتاب السماء والعالم ص ٢.

١٠ ـ تلخيص كتاب الآثار العلوية:

هذا الكتاب ـ كما هو واضح من عنوانه ـ من نوع التلخيص لا الشرح الوسيط أو الشرح الكبير وله نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة. كما أن له نسخة مصورة بالفوتوستات عن النسخة السالفة. ونشر بحيدر آباد الدكن مع مجموعة عام ١٩٤٧م. وتتضمن مجموعة حيدر آباد هذه ـ بالإضافة إلى هذا الكتاب ـ تلخيص السماع الطبيعى وتلخيص السماء والعالم وتلخيص الكون والفساد وتلخيص الآثار العلوية وتلخيص كتاب النفس وتلخيص كتاب ما بعد الطبيعة.

وإذا كان ابن رشد فى هذا التلخيص يحاذى النظام الذى اتبعه أرسطو، ويؤيد الكثير من أقواله، إلا أن الجديد حقًا عند فيلسوفنا هو استناده إلى كثير من مشاهداته ومعارفه الشخصية. فطالما نجد فى هذا التلخيص مناقشة وتحليلاً لآراء أرسطو وتأييدًا لها بالاستناد إلى معارفه هو نفسه. نوضح ذلك بمثال واحد: فإذا كان أرسطو حين تحدث عن سبب الزلازل فى كتابه «الآثار العلوية» قال إنه عرض فى بعض البلاد أن ربوة من تلك الجزر لم تزل تعلو حتى تصدعت وخرج منها ريح شديدة أخرجت معها رمادًا كثيرًا، وذلك أنه عرض لتلك البلاد أنها احترقت، فإن فيلسوفنا ابن رشد يذهب إلى أن هذا صحيح: «**إذ إن من شاهد الزلزلة الحادثة بقرطبة وجهاتها عام ستة وستين وخمسمائة للهجرة وقع له اليقين بذلك لكثرة ما عرض هنالك من الأصوات والدوىّ. ولم أكن حاضرًا بقرطبة، ولكنى وصلت إليها بعد فسمعت أصواتًا تتقدم حدوث الزلزلة**»[١].

١١ ـ تلخيص كتاب الكون والفساد:

لهذا الكتاب نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة. وله نسخة مصورة بالفوتوستات عن النسخة السالف ذكرها. ونشر هذا التلخيص بحيدر آباد الدكن مع مجموعة عام ١٩٤٧م.

(١) تلخيص كتاب الآثار العلوية ص ٥٢، ٥٣.

ولعل أخطر ما فى التلخيص على وجه الإطلاق، نص يتعلق برأى ابن رشد فى خلود النفس وكيف أن الأشياء تعود بأنواعها لا بأعيانها وأشخاصها. فأرسطو فـى كتاب «الكون والفساد» يتساءل عمـا إذا كانت كل الأشياء تعود إلى أعيانها أو لا تعود، وعما إذا كان من الحق عودة بعضها بالعدد وبالشخص فى حين أن البعض الآخر لا يعود إلا بالنوع. ويرى أنه بالنسبة للأشياء التى يظل جوهرها غير قابل للفساد فى الحركة التى يلقاها، يجب القول بأنها تبقى دائمًا عدديًا متماثلة ما دامت الحركة تطابق حينئذ المتحرك. أما الأشياء التى على الضد من ذلك ـ أى أن جوهرها قابل للفساد ـ فإنه يجب القول بضرورة أن تتم هذه الرُّجْعَى لا عدديًا، بل بالنوع فحسب. وعلى هذا النحو يأتى الماء من الهواء، ويأتى الهواء من الماء، ويأتى هو فى نوعه، لكن لا هو ذاته عدديًا. وإذا كانت هناك أشياء ترجع عدديًا أيضًا بأعيانها، فليست البتة هى التى جوهرها هو بحيث إنه يمكن ألا يكون.

هذا ما يراه أرسطو، فلننقل الآن نصًا لابن رشد لنرى كيف يستفيد من هذه الفكرة الأرسطية حتى يدلل على ما سبق أن ارتآه فى كتب أخرى له خاصًا بمشكلة البعث والخلود.

يقـول ابن رشد فى تلخيصه لكتاب «الكون والفساد»: **«إن مثل هذا الكون الدائر، أما دورانه بالنوع فضرورى، وأما دورانه بالشخص فغير ممكن. وذلك لأنه لا يمكن أن يوجـد «زيد» بعينـه بعد أن وجـد حتـى يكون يعود دوراً. ولا يمكن عن وجود هذا الغيم وجوده مرة ثانية دوراً. وذلك أن الواحد يلزم أن يكون الموضوع له واحداً. وإذا فسد الموضوع ثم كان فهو ضرورة ثانيًا بالعدد. وسواء فرضت الفاعل لها واحداً بالعدد أو لم تفرضه، على ما يدعيه أصحاب الدورات، فإن هؤلاء يقولون إنه إذا عادت النصبة التى كانت لجميع أجزاء الفلك حين وجد «زيد» عاد «زيد» بعينه وهذا محال مما بيناه. والإسكندر يرى فى النصب والهيئات التى توجد للفلك فى وقت ما أنها لا تعود بالشخص أبداً. ويقول: إنا لو فرضنا الكواكب كلها فى نقطة واحدة من فلك البروج كأنك قلت**

فى الحمل ثم ابتدأت كلها تتحرك السريع منها والبطىء، لم يلزم ضرورة أن تعود كلها إلى تلك النقطة بعينها التى منها ابتدأت تتحرك، إلا أن تكون أدواراً بعضها يقدر أدوار بعض حتى يكون مثلاً متى تمت الشمس دورة واحدة تم القمر اثنتى عشرة دورة، وكذلك يلزم أن تكون نسبة دورات الشمس من واحد واحد من الكواكب. وحينئذ كان يمكن أن تعود كلها لموضع واحد، ولأى وضع فرضته. وقد نجد الأمر بخلاف ذلك، فإن الشمس تقطع دائرتها فى ثلاث مائة وخمسة وستين يومًا وربع يوم. والقمر يقطع دائرته فى سبعة وعشرين يومًا ونصف. وسبعة وعشرون يومًا ونصف ـ إذا ضوعفت ـ لا تفى ثلاث مائة وخمسة وستين يومًا وربع يوم. وإذا كان هذا هكذا، وكان الفاعل لا يعود واحدًا بالعدد ولا الهيولى يمكن فيها ذلك، فقد تبين امتناع عودة الشخص من كل جهة، وذلك ما أردنا أن نبين... وكيفما كان الأمر، فليس يمكن أن يعود الشخص»[1].

١٢ ـ تلخيص كتاب المقولات:

لهذا الكتاب نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع مجموعة، وقد نسخت عام ١١٧٧هـ مع كتب أخرى هى: العبارة، والقياس، والبرهان لابن رشد. وقام بتحقيق هذا الكتاب تحقيقًا علميًا ممتازًا الأب موريس بويج عام ١٩٣١م ـ المكتبة الكاثوليكية فى بيروت.

١٣ ـ تلخيص كتاب العبارة:

لهذا التلخيص نسخة خطية مودعة بدار الكتب المصرية مع المجموعة التى سبق لنا الإشارة إليها منذ قليل.

١٤ ـ تلخيص كتاب القياس:

له نسخة خطية بدار الكتب المصرية مع نفس المجموعة السابقة. وابن رشد فى تلخيصه لكتاب القياس لأرسطو يحاذى أستاذه محاذاة تامة، ولا نجد آراء ذات شأن تضيف جديدًا إلى فكر أرسطو. وقد تم مؤخرًا تحقيقه.

---

(١) ابن رشد: تلخيص كتاب الكون والفساد، ص ٣٢ ـ ٣٤.

١٥ ـ شرح أرجوزة ابن سينا فى الطب:

لهذا الشرح نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية كما يوجد بنصه العربى فى مكتبات أكسفورد وباريس وليدن والإسكوريال.

وابن رشد فى شرحه لهذه الأرجوزة، لا يقتصر على مجرد عرض رأى ابن سينا، بل يضيف بعض الآراء الجديدة الخاصة به، شأنه فى ذلك شأن ما يفعله فى أكثر شروحه وتلاخيصه على أرسطو أو غيره، كما أنه ينقد سلفه ابن سينا فى بعض المواضع من هذا الشرح.

وقد تناول ابن رشد ـ فى معرض شرحه لهذه الأرجوزة ـ دراسة العلاقة بين الطب والعلم الطبيعى، وكذلك العلاقة بين العلم والتجربة. فذهب ـ كما أكد ذلك فى كتاب الكليَّات أيضًا ـ إلى أن الطب صناعة تؤخذ مبادؤها من العلم الطبيعى. ولكن العلم الطبيعى يعد علمًا نظريًا، والطب علمًا عمليًا. وإذا تكلمنا فى شىء مشترك للعلمين، فذلك يكون من جهتين. مثال ذلك: أن صاحب العلم الطبيعى إذا كان ينظر فى الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية، فإن الطب ينظر إليهما من حيث إنه يحفظ أحدهما ويبطل الآخر، أى: يبقى على الصحة ويزيل المرض.

وبذلك يمكن القول بأن صناعة الطب تتكون من مبادئ العلم الطبيعى ومن مبادئ صناعة الطب التجريبية. كما أنه لابد من العلم مع التجربة، لأنه ليس يكتفى فى هذه الصناعة بالعلم دون التجربة، ولا بالتجربة دون العلم(١)، ولذلك كان من شرط الطبيب أن يكون مع قيامه على علم الطب مزاولاً لأعماله(٢). وقد قام الدكتور عمار الطالبى بتحقيق شرح ابن رشد لأرجوزة ابن سينا فى الطب (مركز الوثائق والدراسات الإنسانية) ـ قطر.

---

(١) شرح أرجوزة ابن سينا ـ مخطوطة ـ لوحة رقم ٢٦ وقد تم مؤخراً تحقيق رسائل ابن رشد الطبية.

(٢) المصدر السابق ـ لوحة رقم ٢٨.

ثانياً ـ مؤلفات:

١٦ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه:

لهذا الكتاب القيّم عدة طبعات منها طبعة استانبول عام ١٩١٥م وطبعة القاهرة عام ١٩٥٠م (مصطفى الحلبى) فى جزءين.

ويعد هذا الكتاب من المصادر المهمة فى الفقه المالكى؛ إذ كثيراً ما نجد فى كتب الفقه وكتب التراجم ثناء كبيراً على هذا الكتاب، بل إن من المؤرخين من ذهب إلى أن شهرة ابن رشد ترجع أساسًا إلى الفقه أكثر من رجوعها إلى طبه وفلسفته وشروحه على أرسطو. يقول ابن فرحون فى كتاب «الديباج المذهّب فى معرفة أهل المذهب»: **«لابن رشد تآليف جليلة الفائدة منها كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» فى الفقه، ذكر فيه أسباب الخلاف، وعلّل، ووجّه، فأفاد وأمتع به، ولا يعلم فى وقته أنفع منه ولا أحسن سياقًا».**

ويقول ابن رشد فى آخر كتابه هذا، الذى جاء ثمرة لدراساته العميقة فى الفقه على يد أبيه وغيره من الفقهاء، موضحًا أقسام الأحكام الشرعية وملخصًا أبوابه: **«ينبغى أن تعلم أن السنن المشروعة العملية، المقصود منها هو الفضائل النفسانية، فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره، وفى هذا الجنس تدخل العبادات، وهذه هى السنن الكرامية. ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التى تسمى عفّة، وهذه صنفان: السنن الواردة فى المطعم والمشرب، والسنن الواردة فى المناكح. ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكفّ عن الجور. فهذه هى أجناس السنن التى تقتضى العدل فى الأموال، والتى تقتضى العدل فى الأبدان؛ وفى هذا الجنس يدخل القصاص والحروب والعقوبات، لأن هذه كلها إنما بها العدل. ومنها السنن الواردة فى الأعراض. ومنها السنن الواردة فى جمع الأموال وتقويمها، وهى التى يقصد بها طلب الفضيلة التى تسمى السّخاء، وتجنّب الرذيلة التى تسمى البخل. والزكاة تدخل فى هذا الباب من وجه، وتدخل أيضًا فى باب الاشتراك فى الأموال، وكذلك الأمر فى الصدقات. ومنها سنن واردة فى**

الاجتماع الذى هو شرط فى حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية، وهى المعبر عنها بالرياسة، ولذلك لزم أيضًا أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين. ومن السنن المهمة فى حين الاجتماع، السنن الواردة فى المحبة والبغضة والتعاون على إقامة هذه السنن، وهو الذى يسمى النهى عن المنكر والأمر بالمعروف، وهى المحبة والبغضة ـ أى: الدينية ـ التى تكون إما من قبل الإخلال بهذه السنن، وإما من قبل سوء المعتقد فى الشريعة»[1].

١٧ ـ هل يتصل بالعقل الهيولانى العقل الفعّال وهو متلبس بالجسم؟

نشر هذه المقالة الأب موراتا عام ١٩٢٣م ثم نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد عام ١٩٥٠م (القاهرة ـ مكتبة النهضة المصرية).

وهذه المقالة على جانب كبير من الأهمية وقد طال الجدل حولها وتشعّب، إذ إنها تعد محاولة من جانب فيلسوفنا للإجابة عن التساؤل الذى وضعه أرسطو فى آخر كتاب النفس تاركًا إياه بدون حل. يقول ابن رشد موضحًا ذلك فى مفتتح هذه المقالة: **«الغرض من هذا القول أن نبين جميع الطرق الواضحة والبراهين الوثيقة التى توقف على المطلب الكبير والسعادة العظمى، وهو هل يتصل بالعقل الهيولانى، الفعّال، وهو متلبس بالجسم، حتى يكون فى هذه الحال فصل الإنسان هو جوهره من كل جهة، على شأن المفارقة أن تكون عليه؟..**

وهذا المطلب هو الذى كان وعد به الحكيم فى كتاب النفس ولم يصل إلينا قوله فى ذلك»[2].

ونكاد نقطع من جانبنا بأن ابن رشد لم يتجه إلى القول بنوع من الاتصال ينحو منحى صوفيًا. بل إنه يكاد لا يعترف بما يفهم عادة من لفظة الاتصال، بحيث يحوّرها ويجعل القصد منها التزوُّد بالعلم والحكمة النظرية أساسًا. دليل

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه ـ مجلد ٢ ص ٤٧٥، ٤٧٦.

(٢) ص ١١٩ من هذه الرسالة.

هذا قول فيلسوفنا فى خاتمة هذه المقالة: «**لما كان الإنسان هو الذى حفى به الكمال، كان هو أشرف الموجودات التى ها هنا. إذ كان هو الرباط والنظام الذى بين الموجودات المحسوسة الناقصة، أعنى: التى تشوب فعلها أبداً القوة، وبين الموجودات الشريفة التى لا تشوب فعلها قوة أصلاً، وهى العقول المفارقة. ووجب أن يكون كل ما فى هذا العالم إنما هو من أجل الإنسان وخادم له، إذ كان الكمال الأول الذى كان بالقوة فى الهيولى الأولى إنما ظهر فيه. فما أظلم من يحول بين الإنسان والعلم الذى هو طريقه إلى حصول هذا الكمال**»[1].

ويبدو أن هذه الرسالة هى بعينها ما أدرجه ابن أبى أصيبعة فى قائمة مؤلفات ابن رشد بعنوان: كتاب فى الفحص، هل يمكن للعقل الذى فينا، وهو المسمى بالهيولانى، أن يعقل الصور المفارقة بآخره أو لا يمكن ذلك، وهو المطلوب الذى كان أرسطو وعدنا بالفحص عنه فى كتاب النفس.

يقول E. Renan إن لهذا الكتاب ترجمة عبرية بعنوان: كتاب فى العقل الهيولانى أو فى إمكان الاتصال. كما أن له ترجمة لاتينية.

١٨ ـ كتاب الكليّات فى الطبْ:

لهذا الكتاب نسخة منقولة بالتصوير الشمسى عام ١٩٣٩م وهى من منشورات معهد فرانكو (لجنة الأبحاث المغربية الإسبانية). وقد تم مؤخراً تحقيق هذا الكتاب.. وللكتاب ترجمة لاتينية مطبوعة بعنوان Colliget والتى يرجع إليها المستشرقون عادة.

وقد اتفق أغلب المؤلفين على أن ابن رشد قام بتأليف هذا الكتاب قبل قيامه بشروحه على أرسطو وتأليفه لكتبه الفلسفية. بمعنى أن اشتغال ابن رشد بالطب إنما كان قبل اشتغاله بالفلسفة. فمثلاً نجد Quadri فى كتابه:

"La philosophie Arabe dans l'europe Medievale p 199".

يقول إن ابن رشد قد ألّف هذا الكتاب وهو فى السابعة والثلاثين من عمره.

(١) المصدر السابق ص ١٢٤.

كما أن L. gauthier فى كتابه Averroes يضع كتاب« الكليّات» على أنه من الكتب المؤلفة بين عام ١١٦٢م وعام ١١٦٩م، ويضع بقية كتبه بعد هذا التاريخ. وأيضًا يقول E.Renan فى كتابه «ابن رشد والرشدية» ص ٦٤: إن ابن رشد ألّف كتاب الكليّات بعد عام ١١٦٢م، وباقى كتبه بعد هذا التاريخ. ويذكر S. Munk فى كتابه Melanges de la philosophie Juive et Arabe: نفس التاريخ السالف ذكره بالنسبة لكتاب الكليّات. ويضيف قائلاً: إن مما يدل على ذلك أن ابن زهر وهو الذى توفى فى هذه السنة - سنة ١١٦٢م - قد ذكره ابن رشد فى آخر كتابه على أنه ما زال حيًا معاصرًا له.

فإذا رجعنا إلى موضوع هذا الكتاب الذى ينقسم إلى سبعة أجزاء قلنا إن ابن رشد لم يدرس فيه الطب إلا كشىء كلىّ، وهذا واضح من عنوان كتابه. أى أنه درس جميع أنواع الأمراض دراسة عامة دون أن يتطرق إلى التفاصيل الفرعية. فبقى - إذن - وصف كل عرض من الأعراض على وجه خاص. ولهذا نجده يوصى صديقه أبا مروان عبد الملك بن زهر وهو من كبار أطباء عصره، أن يضع كتابًا فى الأمور الجزئية، لتكون جملة كتابيهما كتابًا شاملاً فى صناعة الطب. يقول ابن رشد: **«فمن وقع له هذا الكتاب «الكليّات» دون هذا الجزء، واجب عليه أن ينظر بعد ذلك فى «الكنانيش». وأوفق الكنانيش له، الكتاب الملقب «بالتيسير» والذى ألفه فى زماننا هذا أبو مروان بن زهر. وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته، فكان ذلك سبيلاً إلى خروجه. وهو - كما قلنا - الأقاويل الجزئية التى قيلت فيه، شديدة المطابقة للأقاويل الكلية. إلا أنه شرح هنالك مع العلاج العلامات، وأعطى الأسباب على عادة أصحاب الكنانيش. ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هـذا إلى ذلك، بل يكفيه فى ذلك مجرد العلاج. وبالجملة: من تحصل لـه ما كتبناه من الأقاويل الكلية يمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش فى تفسير العلاج والتركيب»**[1].

(١) كتاب الكليات فى الطب، لوحة رقم ٢٣٠.

ومن الجدير بالذكر أن الدارس لكتاب الكليّات، يجد ابن رشد لا يتردد فى تأييد أرسطو، ونقد آراء جالينوس. فإذا كان الأول وهو يفسر مصدر حركة الجسم، يرى أن ينبوع ذلك فى القلب، وكان الثانى يرى مصدر هذه الحركة فى الدماغ لا فى القلب؛ فإن ابن رشد ينحاز إلى الرأى الأرسطى الأول. فهو يقول: «**إنه يظهر أن الماشي فى حين مشيته تنتشر فى بدنه حرارة لم تكن قبل. والعضو الذى من شأنه أن تنتشر منه الحرارة فى جميع البدن هو القلب لا شك فيه. ولذلك متى طرأ على الإنسان شىء يفزعه وانقبضت الحرارة الغريزية إلى القلب، ارتعشت ساقاه، حتى إنه ربما سقط ولم يقدر أن يتحرك**»[1].

١٩ ـ ضميمة لمسألة العلم القديم:

نشر يوسف مولر هذه الرسالة فى ميونخ بألمانيا عام ١٨٥٩م مع كتابى: «فصل المقال» و«مناهج الأدلة» تحت عنوان: «فلسفة ابن رشد». ثم نشرت فى القاهرة بدار إحياء الكتب العربية.

ويتناول فيلسوفنا فى هذا الكتاب بحث مشكلة العلم الإلهى، وهل هو على نحو كلىّ فحسب، أم أنه إدراك لكل الجزئيات جزئية جزئية. ولا يخفى علينا ما لعبته هذه المشكلة من دور مهم فى تاريخ الدراسات الكلامية والفلسفية.

٢٠ ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال:

نشر يوسف مولر هذه الرسالة فى ميونخ بألمانيا عام ١٨٥٩م وهو ذلك العام الذى بدأ فيه نشر أول نص عربى لابن رشد. وقد نشره مولر مع مناهج الأدلة وضميمة لمسألة العلم القديم وذلك اعتماداً على مخطوط وحيد وجد بمكتبة الإسكوريال. ثم نشر بالقاهرة بدار إحياء الكتب العربية.

ولهذا الكتاب ترجمة انجليزية قام بها George Hourani فى لندن عام١٩٦١م.

(١) المصدر السابق ص ٣٦.

وصدَّر لها بمقدمة ممتازة حلَّل فيها أهم عناصر الكتاب. كما أن له ترجمة عبرية موجودة فى باريس.

ويعد هذا الكتاب، المصدر الأساسى فى نظريته عن اتفاق العقل والشرع. يقول ابن رشد فى مفتتح هذا الكتاب: «**إن الغرض من هذا القول أن نفحص ـ على جهة النظر الشرعى ـ هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب.... وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى. وبيِّن أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحثَّ عليه هو أتمُّ أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمَّى برهانًا**»(١).

٢١ ـ الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملّة:

لهذا الكتاب ترجمة عبرية موجودة فى المكتبة الامبراطورية، وفى ليدن أيضًا. وقد نشر نصه العربى يوسف مولر فى ميونيخ بألمانيا عام ١٨٥٩م مع الكتابين السالف ذكرهما. ونشر فى القاهرة عام ١٩٠١م ثم نشره الدكتور محمود قاسم عام ١٩٥٥م نشرة علمية دقيقة (مكتبة الأنجلو المصرية).

ويعرض علينا ابن رشد فى هذا الكتاب آراء المتكلمين أولاً ثم ينقدهم ليعلن عن مذهبه. ونجد فيه معظم المشكلات الكلامية والفلسفية التى تعرّض لها علماء الكلام والفلاسفة وهو يعد إلى حد كبير تطبيقًا للمنهج الذى أعلن عنه ابن رشد فى «فصل المقال».

وينقسم هذا الكتاب إلى خمسة فصول. يبحث الفصل الأول فى البرهنة على وجود الله. ويتناول الفصل الثانى بالدراسة مسألة الوحدانية. ويتعرض الفصل الثالث لبحث موضوع الصفات. ويركز الفصل الرابع بحثه فى موضوع التنزيه.

---

(١) فصل المقال: ص ٢، ٣.

وأخيراً يفيض الفصل الخامس فى دراسة مشكلات حدوث العالم وبعث الرسل والقضاء والقدر والجور والعدل والمعاد.

أما عن زمان تأليف ابن رشد لهذا الكتاب، فيرجح كثير من الباحثين ومنهم رينان أن ذلك كان عام ١١٧٩م.

٢٢ ـ تهافت التهافت:

طبع هذا الكتاب بالقاهرة عام ١٨٨٥م بالمطبعة الإعلامية مع «تهافت الفلاسفة» للغزالى و«التهافت» لخوجة زاده عن مخطوطة الآستانة التى تعد أقدم مخطوطة للكتاب. ثم طبع بالقاهرة عام ١٩٠١م ثم عام ١٩٠٣م. ثم نشره الأب موريس بويج عام ١٩٣٠م ببيروت (المطبعة الكاثوليكية).

وتعد هذه النشرة من أدق وأهم النشرات لهذا الكتاب المهم على وجه الإطلاق، شأنها فى ذلك شأن كل ما قام به هذا العالم الممتاز فى ميدان التحقيق والنشر. ثم نشره بالقاهرة أخيراً سليمان دنيا نشرة سقيمة، إذ لم يعتمد فى نشرته على مخطوطات جديدة. كما تعد هذه النشرة أقل أهمية من نشرة بويج، بل هى فى الواقع لا تعدو عملية النقل عن نسخ وطبعات سابقة على هذه الطبعة، أو النشرة إذا تجاوزنا القول. والأجدر بالمشتغلين بالتراث الفلسفى العربى توجيه جهدهم إلى المخطوطات التى لم تنشر بعد، بدلاً من نشر كتب سبق نشرها نشراً آية فى الدقة كتهافت التهافت هذا.

ولهذا الكتاب ترجمة انجليزية قام بها Van den Berghe عام ١٩٥٤م فى مجلدين. ويشمل المجلد الأول الترجمة، أما المجلد الثانى فيشمل الحواشى والتعليقات المفيدة التى لا يستغنى عنها الباحث فى الفلسفة الرشدية. كما أن له ترجمة ألمانية صدرت فى بون عام ١٩١٣م قام بها ماكس هورتن. كما أن له ترجمة عبرية، وترجمة لاتينية. وهذه الترجمة الأخيرة جانبت الصواب فى بعض المواضع.

وهذا الكتاب فى غنى عن التعريف، ويكفى أن نقول إن فيلسوفنا حاول فيه

نقض آراء الغزالى، مرسيًا دعائم الفلسفة من جديد. وكثيرًا ما نراه يكشف عن آرائه بين تضاعيف ردّه على الغزالى ودفاعه عن الفلسفة بعد تلك الحملة الظالمة المهوّشة التى وجّهها الغزالى إلى الفلسفة والفلاسفة، والذى كان يحلو له توجيه الاتهامات وإلقاؤها دون سند صحيح[١].



(١) توجد كتابات أخرى فى مجالات عديدة، منها المجالات السياسية، كشرحه لجمهورية أفلاطون ،ونحن بصدد إعداد دراسة مستقلة عن هذه المجالات.

الفصل الثالث

فلسفة ابن رشد... آخر فلاسفة العرب

ويتضمن هذا الفصل:

- وفاة ابن رشد وانتهاء وجود الفلاسفة العرب.
- اهتمام ابن رشد بفلسفة أرسطو.
- جوانب من فلسفته في مجال الإنسان.
- جوانب من فلسفته الإلهية.

يقول الفيلسوف ابن رشد فى تلخيصه لكتاب «السماع الطبيعى لأرسطو»:

«إن قصدنا من هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو، فنجرِّد منها الأقاويل العلمية التى يقتضيها مذهبه، أعنى: أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة فى معرفة مذهبه. وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأى من بين آراء القدماء، إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعًا وأثبت حجة. وكان الذى حرَّكنا إلى هذا أن كثيرًا من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سببًا لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده».

يحتل الفيلسوف ابن رشد مكانة كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى. إنه يعد آخر فلاسفة العرب. وإذا كنا قد وجدنا مجموعة من الفلاسفة ببلاد المشرق العربى أمثال الكندى والفارابى وابن سينا وأبى البركات البغدادى، فإننا نجد أيضًا مجموعة من الفلاسفة الكبار قد عاشوا فى ظل الحضارة العربية ببلاد المغرب العربى، أى: بلاد الأندلس، وذلك بعد انتقال الفلسفة من المشرق العربى إلى المغرب العربى. وهؤلاء الفلاسفة هم ابن باجه الذى يعد أول فلاسفة بلاد الأندلس، وابن طفيل صاحب القصة الأدبية الفلسفية المعروفة، قصة «حىّ بن يقظان»، وابن رشد الذى يعد ـ كما قلنا ـ آخر فلاسفة العربية، والذى بموته انقطع وجود الفلاسفة ببلاد المغرب وبلاد المشرق أيضًا، هذا الانقطاع الذى استمر حتى الآن، أى: طوال ثمانية قرون من الزمان.

وإذا كانت أكثر بلدان العالم شرقًا وغربًا قد احتفلت بذكرى مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، فإننا نود من خلال هذا الفصل الكشف عن حياة فيلسوفنا ابن رشد الفكرية، وأبرز جوانب فكره الفلسفى، وذلك حتى يتبين لنا أن حضارتنا العربية الإسلامية قد قدمت لنا مجموعة من المفكرين الكبار.

فابن رشد وإن كان فيلسوفًا من فلاسفة المغرب العربى، إلا أن دول العالم من مشرقها إلى مغربها تدرس فلسفته العميقة وفكره البناء، إذ إن العلم لا وطن له.

وقد ولد ابن رشد عام (٥٢٠هـ = ١١٢٦م) ودرس الفقه المالكى وتعمّق فى دراسة الفقه تعمقًا أدى به إلى وضع العديد من الرسائل والكتب الفقهية، وعلى رأسها كتابه المشهور: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه». وتولى ابن رشد وظيفة القضاء ووصل إلى منصب قاضى القضاة وذلك فى أيام الخليفة يوسف ابن عبد المؤمن.

ولم يقتصر ابن رشد على دراسة الفقه، بل درس كافة العلوم التى كانت معروفة فى عصره كعلم الكلام والفلسفة والطب وغيرها من العلوم.

لقد ترك لنا مجموعة من المؤلفات الفلسفية، من بينها كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وكتابه: «مناهج الأدلة فى عقائد الملة»، وكتابه «تهافت التهافت» الذى يعد من جانبه ردًا على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالى.

ومن الأمور المهمة فى حياة ابن رشد، اتصاله بالخليفة **أبى يعقوب يوسف ابن عبد المؤمن**. وكان هذا الخليفة يميل إلى الاهتمام بالعلماء وجمع الكتب من كثير من أقطار البلاد، والذى قدّمه إلى الخليفة هو الفيلسوف **ابن طفيل**. وقد طلب ابن طفيل من ابن رشد بعد ذلك شرح كتب أرسطو وذلك بناء على رغبة الخليفة. لقد أراد الخليفة قراءة كتب أرسطو، ولكنه كان يشكو الصعوبات التى يجدها فى عبارات أرسطو كما ترجمها المترجمون، وقد أبلغ رغبته فى قراءة فلسفة أرسطو إلى ابن طفيل. ولكن ابن طفيل نظرًا لكبر سنه وكثرة مشاغله فى بلاط الخليفة، قابل ابن رشد وأبلغه رغبة أمير المؤمنين وطلب منه شرح كتب أرسطو.

وقد حدثت لابن رشد فى أواخر حياته نكبة، تمثلت فى إجراء محاكمة له ونفيه إلى بلدة على مقربة من قرطبة، وقد عفا عنه **الخليفة أبو يوسف، المسمّى بالمنصور**، وهو ابن الخليفة الذى تم فى عهده تقديم ابن رشد له، من جانب ابن طفيل كما سبق أن أشرنا.

وأخيرًا كانت وفاة ابن رشد عام (٥٩٥هـ = ١١٩٨م)، وذلك بعد عودته من المنفى بقليل وقد دفن خارج مراكش ثلاثة أشهر، ثم حُمل إلى قرطبة فدفن فيها.

وقد ذُكرت أسباب عديدة للنكبة من بينها اهتمام ابن رشد الشديد بالعلوم الفلسفية القديمة، وكانت بلاد الأندلس فى بعض الفترات تضيّق الخناق على المشتغلين بالمنطق الفلسفى، ومنها أن ابن رشد حين ألف كتابًا فى الحيوان وذكر فيه أنواع الحيوان، قال عند وصفه للزرافة: «**لقد رأيت الزرافة عند ملك**

البربر». (أى: المنصور)، فلما بلغ ذلك المنصور استاء من هذا القول ونقم على ابن رشد، وذلك على الرغم من أن ابن رشد قد قال: «**إنما قلت ملك البرّين، أى: إفريقية والأندلس، ولكنها تصحّفت على القارئ، فقال: ملك البربر**». ومن بين الأسباب التى قيلت حول نكبته: طريقته الجافة فى مخاطبة المنصور، بالإضافة إلى علاقة ابن رشد الوثيقة بشقيق المنصور، وكان المنصور على غير وفاق مع شقيقه.

أسباب عديدة للنكبة[1]، نجدها فى كتب التراجم، ولكن من الواضح أن أقوى الأسباب إنما يتمثل فى اشتغال ابن رشد بالفلسفة والمنطق. والدليل على ذلك ما نجده فى أكثر كتب المؤرخين وكتّاب التراجم حول أسباب محاكمة ابن رشد. إننا نجد ما يلى: لقد سعى بعض القوم من حسّاد ابن رشد لدى الأمير ـ المنصور ـ ووجدوا طريقهم إلى ذلك فى بعض التلاخيص التى كان يكتبها ابن رشد ويشرح فيها كتب أرسطو ولقد أخذوا بعض التلاخيص وعليها بخطه بعض آراء القدماء من الفلاسفة وفيها يقول: **لقد ظهر أن الزهرة** (كوكب الزهرة) **أحد الآلهة**. وأوقفوا المنصور على هذه الكلمة، فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة وهم بقرطبة، فلما حضر ابن رشد قال له الخليفة: أخطك هذا؟ فأنكر ابن رشد ذلك، فقال له أمير المؤمنين: لعن الله كاتب هذا الخط، وأمر الحاضرين بلعنه، ثم أمر بإخراج ابن رشد فى حالة يرثى لها وأمر بإبعاده وإبعاد من يتكلم فى شىء من العلوم التى تتعلق بالفلسفة، وأمر الخليفة بأن تُكتب عنه الكتب إلى البلاد طالبة من الناس ترك هذه العلوم جملة واحدة، وبإحراق كتب الفلسفة كلها ما عدا الطب والحساب وعلوم الفلك التى تؤدى إلى معرفة أوقات الليل والنهار، واتجاه القبلة فى الصلاة.

لقد جمع ابن رشد بين الفلسفة والطب وشرح كتب أرسطو. إنه يعد فيلسوفًا وطبيبًا كما أنه اشتهر شهرة كبيرة فى الغرب بصفة خاصة لكونه شارحًا لكتب أرسطو. ونود أن نقف وقفة قصيرة عند هذه الجوانب:

---

(١) راجع فى ذلك كتابنا: «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية» ـ الفصل الأول من الباب الثالث.

اهتم ابن رشد اهتمامًا كبيرًا بالطب، وألّف فيه العديد من الكتب والرسائل، وعلى رأسها كتابه «الكليّات» الذى ترجم إلى أكثر لغات العالم.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد لم يخرج الطب عن مجال الفلسفة وذلك طبقًا للنظرة إلى الفلسفة فى عصره على أنها تبتلع كل العلوم فى جوفها.

لقد قال ابن رشد بالعديد من الآراء الطبية فى مجال الوقاية ومجال العلاج واهتم بالوقاية أكثر من اهتمامه بالعلاج، وكانت هذه هى النظرة السائدة عند أطباء العرب بوجه عام، لاعتقادهم بأن حفظ الشىء الموجود أسهل من البحث عن الشىء المفقود، بمعنى أن الإنسان إذا حافظ على صحته عن طريق الوقاية، فإن هذا يعد أيسر بكثير من البحث عن صحته بعد فقدانها، وذلك كما نقول **«الوقاية خير من العلاج»**.

وقد تأثر ابن رشد بأرسطو حين ذهب إلى أن القلب هو المصدر الأصلى لجميع وظائف الحياة الحيوانية، وخالف فى ذلك **جالينوس** الطبيب الذى كان يذهب إلى أن الدماغ وليس القلب، إنما هو الأساس والمصدر، بحيث يكون القلب تابعًا للدماغ. قلنا إن ابن رشد اهتم اهتمامًا لا حدّ له بشرح كتب أرسطو وذلك بعد أن طلب منه ابن طفيل ـ بناء على رغبة الخليفة ـ القيام بهذا الشرح. وفى العديد من المعاجم الأجنبية نجد عند ذكر ابن رشد، أن كلمة **الشارح** تسبق كلمة **الفيلسوف**، وهذا إن دلنا على شىء، فإنما يدلنا على اهتمام ابن رشد الكبير بشرح كتب أرسطو. ولابد لنا من الإشارة إلى أن ابن رشد حين كان يشرح أرسطو، لم يكن مجرد مرددًا لآراء أرسطو[1]. لقد أودع العديد من آرائه الحقيقية من خلال شروحه على أرسطو. إننا إذا أردنا أن نعرف مذهب ابن رشد الفيلسوف الذى يحتل مكانة كبيرة فى تاريخ الفلسفة العربية، فلابد أن نرجع إلى تلك الشروح التى قام بها مفسرًا ومؤوِّلاً مذهب أرسطو، ومودعًا من خلال التفسير والتأويل والشرح آراء خاصة به. فلا يوجد ـ إذن ـ أدنى مبرر لأن نركز

---

(١) راجع فى ذلك كتابنا «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد».

على مؤلفات لابن رشد كفصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت، بل لابد أن نضعها جنبًا إلى جنب مع شروحه على كتب أرسطو.

ابن رشد - إذن - لم يقف عند متابعة أرسطو. إنه لم يتقيد بالنص لأنه لأرسطو، إذ إن النفس البشرية تطالب دائمًا باستقلالها، وإذا ما قيدتها بنص فإنها تعرف كيف تتصرف بحرية فى تفسيرها هذا النص. لقد قال بهذا الرأى المستشرق الفرنسى رينان Renan فى كتابه عن ابن رشد ومذهبه، وهو قول يعد فيما نرى صحيحًا تمام الصحة. ومن هنا فإن ابن رشد إذا كان قد شرح أرسطو وتأثر به، إلا أنه استطاع أن يقيم مذهبًا له يتميز عن مذهب أرسطو.

لقد شرح ابن رشد كتب أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح: شرح أكبر، وشرح وسيط، وشرح أصغر - أى: تلاخيص - ويتميز منهج ابن رشد فى كل نوع من الشروح، بمعنى أننا نجد له طريقة يسير عليها فى الشرح الأكبر، غير الطريقة التى يسير عليها فى الشرح الوسيط، وهكذا.

ونود الإشارة إلى أن ابن رشد يبدى إعجابه بأرسطو إلى أكبر حد. يدلنا على ذلك ما يقوله ابن رشد فى كثير من شروحه ومؤلفاته. فهو على سبيل المثال يقول فى مقدمة شرحه لكتاب الطبيعة لأرسطو: **«مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلاً، وهو الذى ألّف فى علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها. وسبب قولى هذا أن جميع الكتب التى أُلفت قبل مجىء أرسطو، فى هذه العلوم، لا تستحق جهد التحدث عنها».**

ويمكن القول بأن فيلسوفنا ابن رشد، والذى يعد آخر فلاسفة العرب، قد تميز بحس نقدى من النادر أن نجد له مثيلاً فى فكرنا الفلسفى العربى. ومن الواضح أن الفلاسفة الذين يتميزون بحس نقدى، إنما يقفون على قمة عصورهم الفلسفية. فأرسطو على سبيل المثال يقف على قمة عصر الفلسفة اليونانية لبروز حسه النقدى. وما يقال عن أرسطو، يقال عن ابن رشد، إذ إن فيلسوفنا العربى قد وقف وقفة نقدية شاملة ودقيقة من أكثر الاتجاهات التى كانت موجودة حتى عصره.

لقد نقد الصوفية نقداً عنيفًا. فالصوفية حين يتحدثون عن أذواق ومواجيد وأحوال ومقامات، فإن هذا يعد معبراً عن طريقة فردية ذاتية، وليست عقلية، لأن العقل يعد طريقًا عامًا مشتركًا، فالعقل يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

ونقد الأشاعرة أيضًا فى آرائهم وفى اتجاههم الجدلى. لقد عرض آراء الأشاعرة عرضًا أمينًا، وقام بعد العرض بتوجيه العديد من أوجه النقد. وهذا كان شيئًا متوقعًا من جانبه، إذ إن الأشاعرة كفرقة كلامية، تعد فى آرائها معبرة عن الطريق أو المنهج الجدلى، فى حين أن ابن رشد يلتزم بالمنهج البرهانى، والبرهان هو أعلى صور اليقين، إنه كالذهب الخالص كما يقول ابن رشد. أما الجدل فإنه يعد أقل مرتبة من البرهان.

وما يقال عن نقده للصوفية ونقده للأشاعرة، يقال عن موقفه النقدى من الغزالى. فالغزالى يعد أساسًا فى آرائه معبراً عن الاتجاه الأشعرى الصوفى، لا يعد فيلسوفًا بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ إنه قد حُشر حشراً فى دائرة الفلاسفة.

وكلنا يعلم أن الغزالى حين ألّف كتابه «تهافت الفلاسفة»، أى: تساقط أو انهيار آراء الفلاسفة، تحدث عن عشرين مسألة من المسائل التى بحث فيها الفلاسفة، وقد انتهى إلى تكفير الفلاسفة فى ثلاث مسائل هى:

١ ـ القول بقدَم العالم، أى أن العالم لم يُخلق من العدم.

٢ ـ القول بأَن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات.

٣ ـ القول بأن الثواب والعقاب فى الآخرة إنما هو أساسًا للنفس وليس الجسم[١].

وحين عرض ابن رشد ـ فى كتابه «تهافت التهافت» ـ لآراء الغزالى، فإنه يقف منه وقفة نقدية. لقد بين لنا أن الفلاسفة لم يقولوا بهذه الآراء على الصورة التى فهمها الغزالى، وأن حقيقة رأى الفلاسفة تختلف عن فهم الغزالى لها.

لقد ذهب ابن رشد إلى أن الغزالى كان واجبًا عليه الرجوع إلى كتب الفلاسفة

(١) راجع فى ذلك كتابنا «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد».

أنفسهم. فإذا تحدث عن أفلاطون فليرجع إلى كتب أفلاطون، وإذا تحدث عن أرسطو فإن واجبه الرجوع مباشرة إلى ما كتبه أرسطو.

ولكن الغزالى ـ فيما يرى ابن رشد ـ لما كان قصده التشويش، فإنه رجع إلى كتب الفارابى وابن سينا وأقوالهما عن أفلاطون وأرسطو. وهذا يعد خطأً فيما يرى ابن رشد، إذ من الواجب الرجوع إلى مذهب أرسطو أو غيره من الفلاسفة مباشرة.

حس نقدى بارز نجده عند ابن رشد عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها، إن هذا الحس إذا كنا نجده عند الفارابى وعند ابن سينا وعند ابن طفيل، إلا أنه عند ابن رشد يعد أكثر دقة وشمولاً، ومن هنا نقول إن ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية، وقد قُدر له أن يكون آخر فلاسفة العرب.

ولا نشك فى أن عمل ابن رشد بالقضاء، وتوليه لمنصب القاضى ومنصب قاضى القضاة، كان من عوامل بروز حسه النقدى. فالقاضى يقوم بالموازنة والمقارنة وترجيح رأى على رأى وبيان أسباب قوة رأى من الآراء، وأسباب ضعف الرأى الآخر، وهكذا. كل هذه الجوانب كانت مؤثرة فى وجود الحس النقدى عند ابن رشد.

وقد استطاع ابن رشد إقامة نسق فلسفى، من النادر أن نجد له مثيلاً عند فلاسفة المشرق العربى. إنه لم يكن مكتفيًا بالنقد، بل نراه ينتقل من الجانب النقدى إلى الجانب البنائى الإنشائى الإيجابى.

ونود أن نشير فيما يلى إلى نماذج من آرائه الفلسفية حول بعض المشكلات التى اهتم بدراستها وتحليلها وسبر أغوارها..

لقد درس موضوع الأدلة على وجود الله تعالى، وقدم لنا ثلاثة أدلة على وجوده تعالى وذلك على النحو التالى:

الدليل الأول: دليل العناية الإلهية.

الدليل الثانى: دليل الاختراع.

الدليل الثالث: دليل الحركة.

ويقف ابن رشد وقفة طويلة عند الدليل الأول، ويقول إن الهدف من هذا الدليل هو معرفة عناية الله تعالى بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله.

ويقوم هذا الدليل على أصلين: **أحدهما** أن جميع الموجودات تعد موافقة لوجود الإنسان. **وثانيهما** أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ لا يمكن أن تكون هذه الموافقة قد جاءت عن طريق المصادفة.

وهذا الدليل ـ فيما يرى ابن رشد ـ يتعرف على الله بمخلوقاته، وهى طريقة الحكماء، فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات، إذ إن الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مخلوقاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على وجه الحقيقة. أى أن من أراد معرفة الله تعالى معرفة تامة، فإن عليه الفحص عن منافع الموجودات.

وهناك ـ فيما يرى ابن رشد ـ أمثلة كثيرة تدل على موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان، وتدل على العناية الإلهية، وذلك كالشمس والقمر والنبات والحيوان والجماد وأعضاء الإنسان.

فالشمس مثلاً لو كانت أعظم جرمًا مما هى أو أقرب مكانًا، لهلكت أنواع النبات والحيوانات من شدة الحر، ولو كانت أصغر حجمًا أو أبعد لهلكت من شدة البرد. ولو لم يكن لها فلك مائل لما كان هنا صيف ولا شتاء ولا ربيع ولا خريف، وهذه الأزمان ضرورية فى وجود أنواع النبات والحيوان، ولولا الحركة اليومية لم يكن ليل ولا نهار.

وليست العناية مقصورة على الشمس، بل نجدها أيضًا بالنسبة للقمر، إنه لو كان أعظم مما هو أو أصغر أو أبعد أو أقرب، أو لم يكن نوره مستفادًا من الشمس، لما كان له هذا الفعل.

وما يقال عن الشمس والقمر، يقال عن سائر الكواكب فى أفلاكها وفى

مسيراتها مسيرات معتدلة فى أبعاد محددة من الشمس ولو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على الأرض، فضلاً عن أن تقف كلها.

ويذكر ابن رشد العديد من الآيات القرآنية التى تؤيد وجود العناية الإلهية، ومن بينها قوله تعالى:

﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا (٦) وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (٧) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (٨) وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (٩) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا (١٠) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (١١) وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا (١٢) وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا (١٣) وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا (١٤) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (١٥) وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴾ [النبأ: ٦ ـ ١٦].

وقوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴾ [الفرقان: ٦١].

وقوله تعالى: ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا ﴾ [البقرة: ٢٢].

ويبين لنا الفيلسوف ابن رشد أن هذه الآيات تتضمن التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، فالأرض خلقت بصورة يتأتى لنا المقام عليها، ولو كانت بشكل آخر غير شكلها، أو فى موضع آخر غير الموضع الذى هى عليه، أو بقدر غير هذا القدر، لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن نُخلق عليها.

ومن الواضح أن ابن رشد يركز جهده لكى يبين لنا أنه توجد أدلة كثيرة على العناية الإلهية. ونظرته هذه تكشف عن النزعة التفاؤلية، بحيث لا تعد هذه النظرة من جانبه معبرة عن نزعة تشاؤمية.

وإذا كان ابن رشد قد استفاد بعض أوجه الاستفادة من الفلاسفة الذين سبقوه والذين أكدوا على مظاهر العناية الإلهية فى الكون، إلا أنه من الواضح أن ابن رشد كان صاحب نظرة أكثر دقة وعمقًا. ودليلنا على ذلك أن ابن رشد يربط بين دليل العناية الإلهية، وبين الاعتقاد بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب

والمسببات، فكل شيء له أسبابه المحددة، والكون لم يوجد مصادفة، وتوجد علاقات ضرورية بين العالم العلوى والعالم السفلى، كما توجد علاقات ضرورية محددة بين النبات والحيوان والإنسان.

ونود الإشارة إلى أن إيمان ابن رشد بأن العلاقة بين الأسباب والمسببات إنما تعد ضرورية، كان مؤديًا من جانبه إلى نقد الأشاعرة ونقد الغزالى. فمن المعروف فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى، أننا نجد رأيين يختلف كل رأى منهما عن الآخر اختلافًا جوهريًا. فإذا كان الأشاعرة والغزالى قد ذهبوا إلى القول بأنه لا توجد ضرورة فى العلاقة بين الأسباب والمسببات، فإننا نجد ابن رشد يؤكد على القول بوجود ضرورة بين الأسباب والمسببات.

وما يقال عن اهتمام ابن رشد بإثبات العناية الإلهية من خلال دليله الأول على وجود الله تعالى، يقال عن اهتمامه بإثبات أن كل مخترَع إنما له مخترِع، وهذا هو الدليل الثانى، دليل الاختراع كما سبق أن أشرنا، إذ يرى ابن رشد أن دلالة الاختراع يدخل فيها وجود الحيوان بأنواعه، ووجود النبات والسموات.

ويقيم ابن رشد دليله على أصلين:

الأصل الأول: هذه الموجودات مخترَعة.

الأصل الثانى: كل مخترَع، فله مخترِع.

وهذان الأصلان يوجدان بالفطرة عند جميع الناس، إذ إننا ما دمنا نسلِّم بأن هذه الموجودات مخترعة، فلابد - إذن - من التسليم بوجود الله تعالى، انطلاقًا من الاعتقاد بوجود علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات.

وتوجد علاقة مشتركة تجمع بين الدليل الأول والدليل الثانى فيما يرى ابن رشد، إذ إن كل دليل منهما يقوم على الاعتراف بالنظام فى الكون، وأن الأشياء - أى: المخلوقات - لم توجَد عبثًا أو حظًا أو مصادفة.

وبقدر ما كان ابن رشد حريصًا على التدليل على وجود الله تعالى عن طريق

العناية الإلهية **(الدليل الأول)** وعن طريق الاختراع **(الدليل الثانى)**، فإننا نجده حريصًا فى (**دليله الثالث**) على بيان أن الحركة لا تحدث مصادفة، بل إن كل محرِّك فله محرِّك.

وإذا كان ابن رشد قد بذل أقصى جهده فى القول بأكثر من دليل على وجود الله تعالى، وعبر من خلال أدلة عن نظرة عقلية دقيقة، نظرة تقوم على الاعتقاد بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات، نظرة ترفض القول بالعبث أو المصادفة، فإننا نجده مهتمًا أيضًا بالتوفيق بين الدين والفلسفة. لقد دافع عن التأويل، دافع عن الاجتهاد فى فهم الآيات القرآنية. نجد هذا واضحًا ليس من خلال كتبه الفلسفية وعلى رأسها كتابه: فصل المقال فيما بين الحكمة **(الفلسفة)** والشريعة **(الدين)** من الاتصال.

ومن الجدير بالذكر أن نقول إن موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة إنما يعد من الموضوعات التى اهتم بها فلاسفة الإسلام ابتداء من أول فلاسفة العرب، أى: الكندى، فى المشرق العربى. لقد حاول فلاسفة العرب التوفيق بين الدين والفلسفة وذلك لاعتقادهم أن الدين والفلسفة يساند كل منهما الآخر فى كل المسائل الجوهرية، وإن بدا بينهما تعارض، فإنه ليس حقيقيًا، وإنما نشأ نتيجة لسوء فهم كليهما.

ويمكن القول بأن من الأسباب التى أدت إلى اهتمام فلاسفة العرب بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وجود آيات فى القرآن الكريم تحث وتشجع على التأمل والبحث والنظر، بالإضافة إلى إيمان هؤلاء الفلاسفة بأهمية الفلسفة والتفلسف والاستفادة من آراء فلاسفة اليونان القدامى.

صحيح أن فلاسفة العرب ومن بينهم ابن رشد لم ينجحوا نجاحًا تامًا فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة، ولكن هذا لا يقلل من المحاولات التى قاموا بها فى مجال فلسفة الدين، مجال التوفيق بين الدين والفلسفة.

ويدعونا ابن رشد إلى ضرورة التعرف على أفكار وكتب الآخرين، أى: كما

نقول: اطلبوا العلم ولو فى الصين. يقول ابن رشد فى أهم كتاب قام بتأليفه فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة، ونعنى به كتاب: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»: **«ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم وننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابًا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه»**.

وهذا المبدأ يعد فيما نرى مبدأ مهمًا، إذ فيه دعوة إلى البحث عن الحقيقة كحقيقة، وبصرف النظر عن كونها إسلامية أو غير إسلامية، كونها عربية أو غير عربية.

ويدافع ابن رشد كما قلنا عن التأويل والقياس، ويقول إن الفقيه إذا كان يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية، فأولى بالفيلسوف أن يفعل ذلك. فالفيلسوف لا يصح من جانبه الوقوف عند ظاهر الآية، بل واجبه تأويلها. يقول ابن رشد فى كتابه «فصل المقال»: **«ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن»**.

بذل ابن رشد جهدًا كبيرًا كما قلنا لكى يبين لنا **أن الفلسفة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة**. ومن الواضح أن ابن رشد بدفاعه عن التأويل، إنما يعبر عن إيمان واضح بالاتجاه العقلى. لقد ارتضى ابن رشد لنفسه الوقفة العقلية، الوقفة النقدية. ولم يكن مهتمًا بموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة من خلال كتابه «فصل المقال» فحسب، بل نراه مهتمًا بهذا الموضوع من خلال كتب عديدة له ومن بينها: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، وتهافت التهافت، بل نراه أثناء قيامه بشرح كتب أرسطو، يشير إلى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة بطريقة مباشرة تارة، وطريقة غير مباشرة تارة أخرى[1].

قلنا إن ابن رشد ترك لنا مذهبًا عقليًا، مذهبًا عبر من خلاله عن تمسكه بالعقل

---

(١) لم يقدر لهذه المحاولة ـ محاولة التوفيق ـ النجاح. راجع فى ذلك كتابنا «مذاهب فلاسفة المشرق» ـ دار المعارف ـ الطبعة الحادية عشرة ١٩٩٩م.

وبالمبادئ العقلية، وهذا المذهب إذا كان قد تأثر فى بعض جوانبه بالفلاسفة الذين سبقوه، وخاصة أرسطو الفيلسوف اليونانى، إلا أنه أضاف أبعادًا جديدة من الصعب أن نردها إلى أفكار من سبقوه.

وإذا كان ابن رشد ـ كما أوضحنا ـ قد اهتم بدراسة موضوع الأدلة على وجود الله تعالى، ودراسة موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة (**فلسفة الدين**)، فإننا نجده مهتمًا أيضًا بدراسة مشكلة الخير والشر. وهذا الاهتمام من جانبه كان متوقعًا وخاصة أنه قدّم لنا دليلاً على وجود الله تعالى، ونعنى به دليل العناية الإلهية، وهذا الدليل إنما يقوم على إثبات عناية الله تعالى بالكون وما فيه من موجودات، وكيف أن هذه العناية إنما تعد سارية فى العالم كله سمائه وأرضه.

من هذا المنطلق يذهب ابن رشد فى دراسته لمشكة الخير والشر إلى أن الخير يمثل الأغلبية أو الأكثرية، فى حين أن الشر يعد قليلاً بالقياس إلى الخير.

وإذا كان ابن رشد قد تأثر بأرسطو على وجه الخصوص، فإنه قد تأثر أيضًا بفلاسفة المشرق العربى الذين سبقوه، وخاصة الفارابى وابن سينا، إذ نجد بعض أوجه الشبه بين آراء ابن رشد حول هذه المشكلة، مشكلة الخير والشر، وآراء ابن سينا على وجه الخصوص. ألم يقل ابن سينا فى كتابه «الشفاء»: «**إن الشر فى أشخاص الموجودات قليل، ومع ذلك فإن وجود الشر فى الأشياء ضرورة تابعة للحاجة إلى الخير**».

هذه النظرة نجدها أيضًا عند ابن رشد، إذ يكفى فى رأيه إثبات أن العالم فى جملته يتجه نحو الخير، وعلى هذا يجب تفسير الظواهر التى قد يبدو منها أنها تتجه إلى الشر. فالنار مثلاً إنما خلقت لأجل الخير، وإذا حدثت عنها شرور، فإن هذه الشرور ناتجة عن طبيعتها، بالإضافة إلى أنها ضرورية لكى تؤدى أعمالها الخيِّرة، وإذا ما قارنّا بين ما يعرض عنها من الشر، وما تؤدى إليه من خيرات، قلنا إن الخيرات تعد أضعاف الشرور التى تنتج عنها.

ومن هنا نقول إنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان، بمعنى أن الأفضل أن توجد

النار رغم ما يحدث عنها من الشرور، من ألا توجد أساسًا. إننا نجد شرورًا تترتب على عدم وجود النار أكثر بكثير من الشرور التى تنتج عنها حين وجودها فأيهما أفضل ـ إذن ـ: وجود النار مع ما يحدث عنها أحيانًا من شرور، أم إعدام النار أساسًا ؟.

وعلى هذا يكون ابن رشد فى دراسته لمشكلة الخير والشر معبرًا عن نظرة تفاؤلية أساسًا(١)، نظرة تقوم على الاعتقاد بأن الخير هو الأعم والأغلب، وأن الشر يمثل الأقلية، بل الندرة أحيانًا. ومن الواضح أن أصحاب الفكر التشاؤمى كما سبق أن أشرنا يركزون على الألم والشر، فى حين نرى أصحاب النزعة التفاؤلية من أمثال ابن سينا فى المشرق العربى، وابن رشد فى المغرب العربى، قد ذهبوا إلى القول بأن المادة هى سبب الشر، وأن الموجودات إذا حدثت عنها شرور، فإن هذه الشرور لم تكن الهدف الرئيسى من إيجادها، بل إنها وجدت أساسًا لأجل الخير، والدليل على ذلك أن الخير يمثل الأكثرية، فى حين أن الشر يمثل الأقلية، كما يقول ابن رشد فى العديد من كتبه سواء المؤلفة، أو الكتب التى شرح فيها أرسطو وفلسفته.

وإذا كان ابن رشد قد حرص على دراسة مشكلة الخير والشر، تلك المشكلة التى نجد لها أبعادًا تتعلق بالإنسان أساسًا، فإنه حرص أيضًا على دراسة مشكلة القضاء والقدر، تلك المشكلة التى تتعلق فى أكثر جوانبها بالبعد الإنسانى أساسًا.

لقد عرض ابن رشد لآراء الجبرية الذين ذهبوا إلى القول بالجبر، وأن الإنسان كالريشة فى مهب الرياح، وأن الأفعال تنسب إليه مجازًا وليس حقيقة، كما نجد ابن رشد مهتمًا بعرض آراء **الأشاعرة** الذين حاولوا الوقوف موقفًا وسطًا بين القول بالجبر **(الجبرية)** والقول بحرية الإرادة **(المعتزلة)**.

وقد بين لنا ابن رشد أن موقف الأشاعرة إنما يعد فى الحقيقة معبرًا عن اتجاه جبرىّ. إنهم إذا كانوا ينسبون إلى الله تعالى خلق الفعل، وإلى الإنسان الاتجاه

(١) راجع فى ذلك كتابنا «الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل» ـ دار الرشاد ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ١٩٩٩م..

إلى الفعل، فإنّ هذا إنْ دلّنا على شيء، فإنما يدلنا على الجانب أو الاتجاه الجبرى أساسًا، فالعبرة بخلق الفعل، وليس بالاتجاه إلى الفعل.

ويكشف لنا ابن رشد من خلال آرائه، أن الموقف الصحيح هو الاعتقاد بحرية الإرادة الإنسانية، فإذا كان الله تعالى يخلق جواهر الأشياء كبذرة القمح مثلاً، إلا أن البذرة لا يمكن أن تصبح سنبلة إلا عن طريق عمليات يقوم بها الإنسان.

يضاف إلى ذلك أن الإنسان يشعر داخله بحرية الإرادة الإنسانية، وإذا وجدنا فى الكون النواميس التى قد تقف عقبة بين الإنسان وتحقيق حريته، فإن هذه النواميس أو النظم التى خلقها الله تعالى، إنما تعد ضرورية لكى يكون الكون كونًا. فإذا وجدنا أمطارًا ونارًا قد تعوق الفرد الإنسانى عن أداء عمل ما، إلا أن هذه النواميس تعد ضرورية لكى نتصور الكون كونًا، تمامًا كما نقول إن كل مجتمع لديه مجموعة من العادات والتقاليد التى قد تقلل من حرية الإنسان، ولكن هذه العادات والتقاليد تعد ضرورية لكى نتصور مجتمعًا من المجتمعات، إذ لا يوجد مجتمع بدون عادات وتقاليد.

والواقع أن ابن رشد قد بذل أقصى جهده لكى يقدم لنا رؤية متكاملة، وحدة عضوية، نسق محكم شامل، ولا شك أنه من خلال تلك الرؤية إنما كان معبرًا عن اعتزازه بالعلم.

لقد دخل ابن رشد تاريخ الفلسفة العربية من أوسع الأبواب وأرحبها، ومن حقنا أن نفخر بابن رشد، ومن واجبنا دراسة أفكاره، ويقينى أننا سنجد لديه العديد من الآراء التى تصلح لزماننا الحالى، لأيامنا التى نحياها. سنجد لديه حلولاً للعديد من المشكلات الفكرية التى نبحث فيها اليوم، وما أكثرها. لقد قال ابن رشد بآرائه لكى تبقى، لكى تستمر خلال الزمان والمكان. كان معبرًا عن اتجاه عقلى نقدى. ومن واجب دول العالم من مشرقها إلى مغربها أن تقيم له المهرجانات والاحتفالات إحياء لذكراه واعترافًا بأفكاره، وما أعمقها وما أروعها.



الفصل الرابع

ثقافتنا العربية بين ماضيها المزدهر وحاضرها المظلم

(لماذا يقف ابن رشد على قمة عصر الفلسفة العربية ؟)

ويتضمن هذا الفصل :

- الفكر العربي وحركة الترجمة من اللغات الأجنبية.
- هل يمكن أن نقدم للعالم أيديولوجية عربية عصرية؟
- أوجه الإستفادة من الفلسفة الرشدية.
- ابن رشد والوقوف على قمة عصر الفلسفة العربية.

يقول صاحب الاتجاه التنويرى الفيلسوف «ابن رشد» فى كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»:

«ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن».

تقديم:

سوف نقسم دراستنا لهذه القضية، حول مجموعة من المحاور، نرى من جانبنا أنها تعد محاور رئيسية إذ إن قصدنا هو التأكيد على أن فيلسوفنا ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية. إن هذا لا يمكن إثباته إلا بالرجوع إلى ماضى الفلسفة العربية فى المشرق أساسًا وذلك ابتداء من حركة الترجمة، تلك الحركة المجيدة التى أدت بمفكرينا إلى الاطلاع على الفلسفة اليونانية وغيرها من فلسفات.

نقول هذا رغم أننا نضع فى اعتبارنا أنه من الضرورى وضع الكثير من **التحفظات وأوجه النقد** بالنسبة لمحاولات التوفيق بين الأصالة والمعاصرة.

أولاً ـ الفكر العربى وحركة الترجمة:

يمكن القول بأن حركة الترجمة من اللغات الأجنبية وخاصة اللغة اليونانية إلى اللغة العربية قد أثرت تأثيرًا لا حد له فى صياغة وبلورة الفكر الإسلامى عند من يمثلون هذا الفكر، وخاصة الفلسفى منها ونقصد بهم مجموعة المتكلمين، أى: أصحاب الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة، وأيضًا مجموعة الفلاسفة الذين قدموا لنا مذاهب فلسفية اعتمدت اعتمادًا كبيرًا على الاستفادة من أفكار **فلاسفة اليونان القدامى**، ومن بين فلاسفة الإسلام أو فلاسفة العرب: **الكندى والفارابى وابن سينا** فى المشرق العربى، **وابن باجه وابن طفيل وابن رشد** فى المغرب العربى، أى: بلاد الأندلس كما كانت تسمى فى تلك الفترة. وأيضًا مجموعة من صوفية الإسلام الذين تأثروا بأفكار أجنبية بالإضافة إلى أفكار إسلامية ومن بينهم **الحلاّج ومحيى الدين بن عربى**.

يمكن القول ـ إذن ـ بأن حركة الترجمة كان لها دورها الكبير والحاسم

بالنسبة لتشكيل وجهات نظر أصحاب الفرق الإسلامية بالإضافة إلى الفلاسفة وأيضًا بعض صوفية الإسلام. ومن الخطأ الكبير أن نقلل من أهمية حركة الترجمة، وإذا قلنا بأصالة الفكر الإسلامى فإن معنى الأصالة لا يتعارض مع القول باستفادتنا نحن العرب من أفكار الأمم الأخرى بحيث يمكن القول بأننا لا نجد مذهبًا أو فكرًا فلسفيًا عند فيلسوف عربى إلا بأن نعترف بأنه قد استفاد من حركة الترجمة.

ويمكن أن نلقى بعض الأضواء على حركة الترجمة قديمًا وخاصة فى العصر العباسى، والقصد من ذلك هو أن نتخذ من الماضى عبرة للحاضر إذ إن حركة الترجمة فى الماضى إذا كانت قد أدت إلى نتائج إيجابية لا حصر لها فما أحوجنا اليوم إلى مواصلة حركة الترجمة حتى يمكننا الانتفاع بأفكار الغربيين ومعرفة آرائهم، وإذا قلنا بأن عالمنا العربى الإسلامى يستطيع تقديم أيديولوجية عربية عصرية، فإن تلك الأيديولوجية كما سنوضح فيما بعد لابد أن تستفيد من أفكار الغرب وإلا فسوف ينظر إليها الغرب كدعوة غير مفهومة بمعنى أن الفكر العربى الآن لابد أن ينفتح على فكر الغرب وثقافة الغرب.

وإذا عدنا إلى الحديث عن حركة الترجمة قديمًا استطعنا القول بأن النشاط الحقيقى فى حركة الترجمة يرجع إلى أيام العباسيين. لقد انتشرت الترجمة انتشارًا واسعًا أيام العباسيين وبدأ العمل المنظم فى نقل كتب مفكرى اليونان فى الطبيعة والطب والمنطق وغير ذلك من علوم وفلسفات. لقد اهتم الخلفاء العباسيون بتشجيع الترجمة والمترجمين، **فالمنصور** مثلاً حين أنشأ مدينة بغداد استدعى من مدرسة جنديسابور تلك المدرسة التى تقع فى فارس والتى يمكن أن نعتبرها همزة الوصل ونقطة الالتقاء بين الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية. نقول: استدعى المنصور العباسى أكثر من طبيب ومترجم وقد توالى استدعاء الأطباء والعلماء والمترجمين بعد ذلك. ويقال إن المنصور كان أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية ومنها كتاب **«كليلة ودمنة»** وأيضًا **كتب أرسطو وكتب إقليدس.**

عصر العباسيين ـ إذن ـ يمكن أن نعتبره كما قلنا عصر الترجمة بمعنى أن أعظم إنجاز فكرى أيام العباسيين إنما كان يتمثل فى تشجيع الترجمة وقد انتشرت الترجمة انتشارًا واسعًا وخاصة بعد اهتمام **المأمون** ببيت الحكمة الذى احتوى كتباً وضعت بلغات شتى: يونانية وفارسية وهندية. وقد اختار له المأمون الرؤساء والمترجمين الذين يجيدون هذه اللغات وعقد الكثير من الصلات بينه وبين ملوك الروم بحيث أرسلوا له الكثير من كتب الفلاسفة والعلماء القدامى **كأفلاطون وأرسطو وإقليدس وجالينوس** الطبيب وقد اختار المأمون مجموعة من المترجمين وكلّفهم بدقة ترجمة كتب هؤلاء الفلاسفة والعلماء وتم فعلاً ترجمة هذه الكتب بل إنه شجع الناس على قراءة تلك الكتب. وإن نظرة واحدة إلى أسماء الرسائل والكتب التى نقلت إلى اللغة العربية والتى كان أكثرها لمفكرى اليونان تدلنا على أهمية العمل الذى قام به المترجمون. لقد شملت الترجمة علومًا شتى وترجمت كتب فلسفية وطبيعية ورياضية وفلكية وكيماوية وغير ذلك من علوم وفنون شتى، وعن طريق هذه الترجمات توصل فلاسفة العرب إلى الاطلاع على ما كتبه فلاسفة اليونان.

يمكن القول ـ إذن ـ بأن حركة الترجمة قد أدت إلى بعث حضارى جديد بالنسبة للأمة العربية. نقول هذا ونؤكد على القول حتى يتبين لنا أننا الآن ـ رغم أننا نعيش فى القرن العشرين ـ لا نجد اهتمامًا بالترجمة بقدر الاهتمام الذى كان موجودًا فى الماضى، أى: أيام العباسيين، وذلك على الرغم من حاجتنا الماسة إلى الترجمة وخاصة وأن الحضارة السائدة الآن هى حضارة الغرب والعلوم السائدة الآن هى علوم الغرب. نقول هذا ولابد أن نعترف به صراحة انطلاقًا من نظرة موضوعية دقيقة وليس انطلاقًا من نظرة عاطفية هوجاء.

ثانياً ـ هل أثر الفكر الغربى تأثيرًا إيجابياً أم سلبياً؟:

أعتقد اعتقادًا لا يخالجنى فيه شك أن التلاقى بين الفكر الغربى الأجنبى والفكر العربى كان ظاهرة صحية وليس حالة مرضية، وهذا يعنى أن حركة

الترجمة قد أدت إلى آثار إيجابية بمعنى وجود تأثير إيجابى وليس تأثيراً سلبيًا كما يزعم البعض. إننى أعتقد كما سبق أن أشرت أنه لولا حركة الترجمة فى الماضى لما وجدنا مذاهب فلسفية ناضجة عند فلاسفة الإسلام ومفكرى العرب. إننا يجب أن نعترف بأهمية حركة الترجمة وفضلها على مفكرى الإسلام ولا يصح أن نتقوقع داخل أنفسنا وننادى ببطلان كل علوم الغرب وكل حكمة الغرب ونقـول إن لدينا اكتفاء ذاتيًا. إن الاكتفاء الذاتى إذا صح بالنسبة للموارد المادية فلا يصح إطلاقًا بالنسبة للجانب الثقافى الحضارى بل نكاد لا نجد أمة من الأمم إلا واعتمدت على الثمار الفكرية للأمم الأخرى، فلماذا ـ إذن ـ ننادى ببطلان أفكار مفكرى بلاد الفرنجة ونقول إن أفكارهم تعد ضلالاً وبهتانًا. بل إن منا ـ للأسف الشديد ـ من يقول بأن الغرب يمثل الظلام، وهذا فى رأيى يعد خطأ كبيرًا، فليس كل ما يأتى من الغرب هو الباطل والظلام بل نقول بوجود أفكار كثيرة أتت من الغرب تمثل طريق النور وطريق الحقيقة وما أحوجنا إلى أن نستفيد منها ونأخذ الملائم لنا فإن هذا أفضل من اتهام فكر الغرب وحضارة الغرب بالضلال. إن الفكر الإسلامى حين يلتقى بالفلسفات الغربية فإن هذا يمثل نقطة قوة لا نقطة ضعف وإذا كنا نقول إن فكرنا الإسلامى يعد فكرًا قويًا ودقيقًا فلماذا الخوف ـ إذن ـ من التقائه بالفلسفة الغربية ؟!.

التلاقى ـ إذن ـ لابد منه، وإذا كان التلاقى فى الماضى معبرًا عن ظاهرة صحية فإن التلاقى فى الحاضر لابد بدوره أن يكون معبرًا عن ظاهرة صحية، والدليل على ذلك أننا نجد الباحثين فى قضايا فكرية كقضية التجديد وقضية الأصالة والمعاصرة لابد وأن يعترفوا بأهمية الانفتاح على أفكار الغرب فماذا يعنى التجديد إذا قلنا بالانغلاق على فكرنا؟ إنه يعنى: «لا شىء». والدليل على ذلك أن الأصالة إذا كان يُقصد منها ـ عادة ـ التراث، أى: القديم، فإن المعاصرة تجىء لتبين لنا أهمية الأفكار الحديثة عند الغرب، فالجمع ـ إذن ـ بين الأصالة والمعاصرة إنما يعد تعبيرًا عن تلاقى الفكر الإسلامى بالفكر الغربى.

يمكن القول بأننا نجد عند المجدِّدين، وأيضًا عند المهتمين بقضايا التراث

والتجديد، دعـوة إلى تقدير أفكار الغرب. نجد هذا عند أمثال: **محمد عبده، وطه حسين، وزكى نجيب محمود، وتوفيق الطويل**، وغيرهم من المهتمين بهذه القضايا، بل إن الداعين إلى التركيز على التراث الإسلامى لا ينكرون إنكاراً تاماً أهمية بعض مـا جاء مـن الغرب، ومن أمثلة هؤلاء: **جمال الدين الأفغانى، وعبد الرحمن الكواكبى، ومحمد إقبال**.

إذن: يمكن القول بأن الدعوت الانفتاحية إنما تكون أقوى وأكثر استمراراً من دعوات الانغلاق وضيق الأفق، ولهذا نجد استمراراً بوجه عام لدعوات المجدِّدين ولا نجد استمراراً أو شأناً يذكر لدعوات المعبِّرين عن الانغلاق والدوران حول أنفسنا وعدم الاطلاع على فكر الغرب وثقافات الأمم الأخرى.

نقول هذا ونؤكد دواماً على القول به نظراً لأننا ما زلنا نجد دعوات انغلاقية معبرة عن ضيق الأفق ومعبرة عن التعصب ومعبرة عن الجهل، ويعنى هـذا أننـا ما زلنا نجد على أرضنا من يفسد فيها عن طريق تلك الدعوات التى إن دلتنا على شىء فإنما تدلنا على ضيق أفق أصحابها. فلننطلقْ بكل قوانا إلى الاستفادة من أفكار الغرب ولا نخشى من ذلك شيئاً.

ثالثاً ـ الفكر العربى بعد الترجمات إلى اللغة العربية:

بناء على ما سبق يمكننى القول بأن الفكر العربى بعد حركة الترجمة كان فكراً مشرقاً ووضّاء، فكراً من طبيعته الاستمرار، فكراً بإمكانه أن يستوعب أفكار الأمم الأخرى بحيث تكون تلك الأفكار فى قالب إسلامى عربى، وهذا ما وجدناه فى الماضى عند فلاسفتنا أمثال **الفارابى وابن رشد**، ووجدناه فى الحاضر أيضاً عند أمثال **طه حسين**.

فالفارابى قد استفاد استفادة لا حد لها من الفكر الغربى اليونانى ولكنه مع ذلك يعد مفكراً أو فيلسوفاً من فلاسفة الإسلام، فأين الخطر ـ إذن ـ من الفكر الغربى؟ لا يوجد خطر. وابن رشد قد استفاد استفادة هائلة من الفكر اليونانى ومع ذلك فابن رشد يعد فيلسوفاً من فلاسفة العرب، فيلسوفاً من فلاسفة

الإسلام، فأين الخطر ـ إذن ـ من الفكر الغربى؟ لا يوجد خطر، فابن رشد لم يكن باطّلاعه على الفكر اليونانى مفكرًا يونانيًا، بل كان مفكرًا عربيًا إسلاميًا.

وما يقال عن أجدادنا القدامى من أمثال الفارابى فى المشرق العربى وابن رشد فى المغرب العربى، يمكن أن يقال عن كثير من المعاصرين ومن بينهم محمد عبده الذى استفاد من أفكار غربية ولكنه بحث بمقتضاها قضايا إسلامية، وأيضًا طه حسين كان متأثرًا بديكارت ومنهج ديكارت ولكنه طبق المنهج على قضايا داخلية إسلامية.

التقاء الفكر الإسلامى بالفكر الغربى الذى تم نقله وترجمته إلى اللغة العربية ـ نقول: هذا الالتقاء كان التقاء مثمرًا وفعّالاً وإيجابيًا، بل إنه من الأحداث البارزة فى تاريخ حياتنا الفكرية، ويجب أن نباهى به ونفخر به بين الأمم.

وإذا وجدنا بعض الدعوات التى قد تعد من بعض جوانبها تعبيرًا عن الشك فى مذاهب الغرب فإن تلك الدعوات لا تعد كما قلنا دعوات انفتاحية استمرارية ومن أمثلة تلك الدعوات التى تعد من بعض جوانبها دعوات انغلاقية غير ناضجة دعوات مجموعة من القدامى أمثال الغزالى وابن تيمية، ومجموعة من المعاصرين فى أرجاء العربية، وتعد دعواتهم الانغلاقية نوعًا من الاستمرار لدعوات وأفكار أمثال الغزالى وابن تيمية.

رابعًا ـ إخوان الصفا:

يمثل إخوان الصفا طريق التنوير والحوار مع الآخر. ولا أود أن أتحدث بطريقة تفصيلية عن إخوان الصفا ولكن كل ما أود الإشارة إليه أنهم ـ شأنهم فى ذلك شأن بقية فلاسفة العرب، من جاءوا قبلهم ومن جاءوا بعدهم ـ كانوا حريصين على الاستفادة من أفكار الأمم الأخرى. إنهم جماعة بمعنى أن رسائلهم تعبر عن التأليف الجماعى، وكانوا فى تلك الرسائل معبرين تعبيرًا تامًا عن المزج بين الفكر الإسلامى من جهة والأفكار الغربية من جهة أخرى، كما نجد لديهم أهدافًا سياسية وأهدافًا دينية ورسائلهم تتميز بغزارة الاطلاع وعمق الثقافة

وحاولوا جهدهم التوفيق بين الجانب الدينى من جهة والجانب الفلسفى من جهة أخرى، كما بحثوا فى الكثير من الموضوعات الدينية والفلسفية. أما عن عدد رسائلهم فإن عددها إحدى وخمسون رسالة تضاف إليها رسالة جامعة تلخص وتعرض ما ورد فى الرسائل الأخرى التى بلغت ـ كما قلنا ـ إحدى وخمسين رسالة.

خامساً ـ علاقة الفكر العربى بالفكر الغربى حالياً:

يمكننا القول بأن الشائع الآن عند كثير من الكتّاب يعد ـ للأسف الشديد ـ معبراً عن الدعوة إلى الفصل بين الفكر العربى من جهة والفكر الغربى المعاصر من جهة أخرى. إن الدعوة إلى الهجوم على الفكر الغربى تعد كما قلنا دعوة انهزامية، ودعوة خاطئة، ودعوة باطلة، سوف لا نجنى منها شيئًا، ولا أدرى مبرراً واحداً يدفع بالكثير من الكتّاب إلى توجيه الشتائم إلى الفكر الغربى واتهامه باتهامات هو منها براء.

القضية ببساطة هى فيما أرى ليس كل ما يأتى من الغرب يعد باطلاً وليس كل ما يأتى من الغرب يعد حقًا وصوابًا، فلنتجه بكل قوانا إلى الاطلاع على أفكار الغرب بشرط ألا تكون تلك الأفكار ملزمة لنا ـ بمعنى: فلنأخذ منها ما نأخذ ولنرفض منها ما نرفض؛ فكثير من أفكار الغرب تعد معبرة عن قيم خلاّقة إيجابية، فما المانع ـ إذن ـ من أن نستفيد منها ؟.. وإذا وجدنا فكرة أو أخرى من الأفكار التى تشيع فى الغرب لا تتفق ومقتضيات عالمنا العربى فلسنا ملزمين بأن نأخذ بها ونتأثر بها.

لا أدرى سبب تلك الحساسية التى توجد عند كثير من كتابنا المعاصرين، الحساسية ضد كل فكر غربى، بحيث يتصورون أفكار الغرب وكأنها وباء كالكوليرا مثلاً. ومن العجيب أنهم بما لديهم من تلك الحساسية لا يقدمون لنا إلا فكراً مغلقًا، فمن واجبنا ـ إذن ـ الاستفادة من أفكار الغرب، لا أقول كلها، ولكن بما يفيدنا بالنسبة لحياتنا المعاصرة وواقعنا العربى، ويجب أن نأخذ فى اعتبارنا أن الحضارة الآن كما قلنا هى حضارة الغرب. ومن العجيب أن من يهاجمون الحضارة الغربية هم أكثر الناس استفادة من تلك الحضارة.

من التناقض الواضح أن يقوم البعض منا بالهجوم على الحضارة الغربية من خلال الميكروفون، والميكروفون ثمرة من ثمرات الحضارة، ومن العجيب أن يظهر على شاشات التليفزيون أناس يصبون غضبهم على الحضارة الغربية ولا يدرون أن التليفزيون ثمرة من ثمرات الحضارة، وكأنهم فى حالة من فقدان الوعى، فى حالة من فقدان الذاكرة.

من المؤسف أن يهاجم البعض منا حضارة الغرب ثم يسرع لركوب سيارته فى حين أن السيارة ثمرة من ثمرات الحضارة، وإذا كان هذا الفرد أو ذاك من الذين يهاجمون الحضارة يريدون أن يكونوا على اتساق بين أقوالهم وأفعالهم فليستخدموا الدواب مثلاً فى الانتقال من مكان إلى مكان، أمّا أن يهاجموا الحضارة وفى الوقت نفسه يستخدمون ثمار تلك الحضارة فمعنى هذا أنهم يقولون شيئا ويفعلون شيئًا آخر يعد مناقضًا لأقوالهم تمامًا.

لا خطر - إذن - من فكر الغرب وحضارة الغرب، والاستفادة من ثقافة الغرب لا تقلل من أهمية فكرنا العربى، لا تقلل من عظمة فكرنا الإسلامى. يمكن - إذن - القول بأن علاقة الفكر الإسلامى بالفكر الغربى قديمًا كانت أقوى من علاقة الفكر الغربى بالفكر العربى حاليًا. ولعل هذا يفسر لنا عدم وجود مفكرين عرب - اليوم - بنفس العمق والعظمة عند مفكرى العرب قديمًا. فالانفتاح قديمًا كان ظاهرًا، واستفادة أمثال الفارابى وابن سينا وابن رشد من أفكار الغرب لم تقلل من عظمتهم، فى حين أننا الآن لا نجد مفكرين معاصرين على نفس طراز هؤلاء المفكرين القدامى، بل يمكن القول بأننا لا نجد منذ ثمانية قرون - وحتى يومنا هذا - فليسوفًا عربياً واحدًا، ولا شك فى أن من أسباب ذلك وجود صيحات انغلاقية كثيرة تنادى بالتقوقع داخل فكرنا.

سادساً - مستقبل الفكر الإسلامى على باب قرن جديد:

أعتقد من جانبى بوجود مستقبل يزدهر لفكرنا الإسلامى، وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن المادة وحدها لا تحل مشكلات الأفراد والشعوب، والدليل على

ذلك أن هناك كثيرًا من الأمم مزدهرة ماديًا ومع ذلك يكثر بين أبنائها حالات الاكتئاب والانتحار واليأس بوجه عام.

وإذا قلنا بأننا الآن ومستقبلاً فى أمسِّ الحاجة إلى إضافة البعد الروحانى النفسى الخلاّق إلى البعد المادى للحضارة فإن هذا يؤكد على وجود مستقبل مزدهر للفكر الإسلامى، فالفكر الإسلامى يقوم إلى حد كبير قلبًا وقالبًا على جذور روحانية، وإذا كان العالم اليوم وعالم الغد فى أمسِّ الحاجة إلى القيم الروحية فإن معنى ذلك أن الناس فى أكثر أرجاء العالم سيشعرون بالخسارة الكبرى بعد أن ابتعدوا عن القيم الروحية الدينية وسيجدون أن من أوجب الواجبات الرجوع إلى تلك القيم حتى يحققوا على الأقل نوعًا من التوازن بين المادة والروح، ولكن لابد لى من القول بأن المستقبل المزدهر للفكر الإسلامى لن يتحقق إلا من خلال عقول متنورة، لن يتحقق عن طريق عقول مظلمة جامدة ضيقة.

أما إذا نظرنا إلى الفكر الإسلامى من خلال فهم أصحاب تلك العقول المتحجرة فلن ننتظر تقدمًا لفكرنا الإسلامى، لن يتحقق له مستقبل إلا المستقبل المظلم فالعيب ليس فى الفكر الإسلامى فى حد ذاته ولكن العيب فى الفهم الضيق لهذا الفكر.

إننى أعتقد أن الفكر الإسلامى يمكن مستقبلاً أن يكون مصدرًا وأساسًا تتبلور حوله نُظُمٌ شتّى فكرية وفلسفية، ولكن بشرط الابتعاد عن الفهم الضيق المتحجر لهذا الفكر.

سابعًا ـ علاقة الفلسفة بالشريعة:

لا نود الدخول فى تفصيلات كثيرة متشعبة حول هذا الموضوع ـ موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة، أى: العلاقة بين الشريعة «**الدين**» والحكمة «**الفلسفة**». وإذا كنا نشير الآن إشارة موجزة إلى هذا الموضوع، موضوع العلاقة بين الفلسفة والشريعة، فإن سبب ذلك أنه يرتبط ـ بعض أوجه الارتباط ـ بفكرنا العربى المعاصر.

نوضح ذلك بالقول بأن أكثر فلاسفة العرب قد حاولوا التوفيق بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى، وذلك اعتقادًا من جانبهم بأن الدين يمكن أن يستوعب الفلسفة وأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين. ومن هنا وإيمانًا من جانبهم بالنظرة المتفتحة قد حاولوا التوفيق بين الجانبين، لقد فعل ذلك **الكندى** من خلال جمعه بين العلوم الاكتسابية البشرية من جهة والعلوم الوهبية الإلهامية الدينية من جهة أخرى، وفعل ذلك أيضًا **الفارابى وابن سينا** من خلال بحثهما للكثير من المشكلات الفلسفية عن طريق مزجها بأبعاد وجوانب دينية. وما يقال عن هؤلاء يقال عن ابن طفيل فى المغرب العربى وذلك من خلال إثباته بأن ما يصل إليه الإنسان بعقله النظرى لا يتعارض مع ما يخبرنا به الوحى والدين، كما نجد هذا أيضا عند آخر فلاسفة العرب ـ **وهو ابن رشد** ـ إذ إنه حاول الجمع بين الدين والفلسفة وذلك انطلاقًا من إيمانه بمبدأ التأويل أو الاجتهاد فى فهم النص الدينى، وإيمانه بالتأويل قد ساعده على الجمع بين الجانبين: الحقيقة الدينية من جهة، والحقيقة الفلسفية من جهة أخرى.

من هذه النقطة الأخيرة يمكن أن أشير إلى جانب مهم يتعلق بحياتنا الفكرية المعاصرة: إن فلاسفة العرب القدامى إذا كانوا قد حاولوا التوفيق بين الجانبين فمما ساعدهم على ذلك الفهم المتفتح الدين. إن مما ساعدهم على ذلك إيمانهم بأهمية التأويل، إيمانهم بمبدأ الاجتهاد، فإذا فرضنا جدلاً أن هؤلاء الفلاسفة لم ينظروا للنص الدينى نظرة متفتحة أو وقفوا عند ظاهر النصوص القرآنية ـ نقول: إننا لو فرضنا أنهم فعلوا ذلك فلن يكون بإمكانهم التوفيق بين الجانبين. إن الإيمان بمبدأ التأويل، مبدأ الاجتهاد، مبدأ اللجوء إلى القياس الشرعى، يعد ضرورة لامتصاص ما قد يقال عن وجود خلافات جذرية بين الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى. وعلى الرغم من ذلك، فإننا نقول إننا لا نجد واحدًا من فلاسفة العرب استطاع التوفيق بين الدين والفلسفة.

وما أحوجنا إلى أن ننظر إلى الدين نظرة متفتحة وليست نظرة جامدة،

ما أحوجنا إلى أن نؤمن بمبدأ الاجتهاد فإيماننا بهذا المبدأ سيحل الكثير من الإشكالات والتى لا حصر لها.

ثامناً ـ هل يمكن أن نقدم للعالم أيديولوجية عربية عصرية؟

واضح من النقاط والمبادئ التى أشرت إليها فيما سبق أنه بالإمكان أن نقدم للعالم أيديولوجية عصرية، فالفكر العربى فى حد ذاته يعد فكراً متفتحًا، يعد فكرًا يمكنه أن يستوعب الكثير من التيارات والاجتهادات. وإذا كان فكرنا الإسلامى يعد فكرًا متفتحًا فإنه بالإمكان ـ إذن ـ أن نقيم على أساسه أيديولوجية عصرية يقدمها عالمنا المحتضّر شرقًا وغربًا، ولكن لابد من التأكيد على القول بأننا لو نظرنا إلى الإسلام من خلال قوالب ضيقة متحجرة فلن يكون بإمكاننا تقديم أيديولوجية جديدة للعالم المعاصر حتى لو ملأنا أرجاء العالم كله صراخًا وضجيجًا؛ فليست العبرة بالفهم الضيق ولكن العبرة أساسًا بالفهم المتفتح والإيمان بمبدأ الاجتهاد. لقد ابتعدنا، وابتعدنا كثيرًا ـ للأسف الشديد ـ عن مبدأ الاجتهاد وعن النظرة المتفتحة فوصلنا إلى ما وصلنا إليه من حالة يرثى لها ولن نفيق من تلك الحالة إلا إذا آمنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة، النظرة التى تؤمن بالاجتهاد، النظرة التى تجعل العقل معيارًا وأساسًا. وكلما ابتعدنا عن العقل باعدنا بيننا وبين الأمم المتحضرة ووصلنا إلى حالة شديدة من التخلف. إننا أمام طريقين لا ثالث لهما: إما أن نؤمن بالعقل فى فهم الدين ـ وهذا فيما أرى طريق الحق وطريق الصواب، هذا فيما أرى هو الكفيل بتقديم أيديولوجية عربية عصرية ـ وإما أن نباعد بيننا وبين العقل أو نسخر من العقل كما نجد ذلك عند بعض كتّابنا، وهذا هو طريق الضياع، طريق لن يتم من خلاله تقديم أيديولوجية عربية عصرية ـ إذ يمكن الجمع بين العقل من جهة والعلم والحضارة من جهة أخرى، ولكن لا يمكن الجمع بين السخرية من العقل وبين العلم والحضارة، وإذا كنا نريد أن ننفتح على العالم المتحضر فلا مفر من أن تكون الأيديولوجية العربية التى نريد تقديمها للعالم المعاصر لابد وأن تكون قائمة على العقل. أما إذا

أقمناها على السخرية من العقل فسيسخر بنا العالم كله، ستسخر منا الدنيا كلها من مشرقها إلى مغربها، ونكون نحن بأنفسنا قد تسببنا فى ضياعنا وأصبحنا مجالاً للسخرية بين الأمم، وأصبحنا أضحوكة للعالم كله.

غيرُ مُجْدٍ فى مِلَّتى واعتقادى: محاولة تصور أيديولوجية عربية عصرية إلا إذا أقمناها على العقل، إلا إذا وجدنا أمامنا مجموعة من الذين يحاولون فهم الدين من خلال نظرة متفتحة أمثال محمد عبده والشيخ محمود شلتوت، وبدون هذا فلنعترف بصراحة بأننا لن يكون بإمكاننا تقديم أيديولوجية عربية إسلامية معاصرة.

تاسعاً ـ دور الجامعات العربية فى صياغة فكر عربى:

بدون الدخول فى تفصيلات كثيرة قد تستغرق منا مجموعة من الكتب والمجلدات يمكن أن نقول بأن الجامعات العربية بإمكانها المساهمة فى صياغة فكر عربى يصلح أن يكون أساسًا على الأقل لأيديولوجية عصرية وذلك عن طريق التركيز على الجوانب المزدهرة فى الماضى وليس التركيز على الجوانب السلبية، يمكن أن آخذ من الماضى كل تفكير عقلى مزدهر، ويمكن ـ بل من الواجب ـ أن أبتعد عن كل فكر فى الماضى كان معتمدًا على الخرافة، كما يمكن الابتعاد عن التيارات الصوفية لأن التيارات الصوفية فى اعتقادى ليس لها مجال فى عالمنا المعاصر، عالم العلم والحضارة.

يضاف إلى ذلك أن مناهج الجامعات العربية والجامعات الإسلامية يجب أن تركز باستمرار على الجوانب العقلية من التراث وليس الجوانب غير العقلية، فلنأخذ من التراث ما يفيد عصرنا، ولنرفض منه ما لا يفيدنا فى حياتنا المعاصرة، فليس بالضرورة أن يكون كل التراث فى الماضى ملزمًا لنا فى حياتنا التى نحياها الآن والتى سنحياها مستقبلاً، ويجب أن نسلّم بأننا إذا كنا نجد فى تراثنا جوانب مشرقة، جوانب عقلية، جوانب علمية، فإننا نجد أيضًا بعض الأفكار الغريبة، بعض الأفكار اللاعقلية، بعض الأفكار الخرافية، وواجبنا الابتعاد عنها تمامًا فى

مناهج جامعاتنا العربية والإسلامية.. وذلك إذا أردنا أن تكون مناهج تلك الجامعات معينة لشبابنا على تصور وتحقيق أيديولوجية عربية عصرية، كما يجب أيضًا فى مناهج جامعاتنا العربية الربط بين العقيدة والمجتمع بمعنى دراسة الأثر الاجتماعى للعقيدة لأن هذا سيساعدنا على إبراز أثر الدين فى حياة الشعوب وعدم النظر إليه وكأنه منفصل عن الحياة التى نحياها.

وأعتقد بأننا لو وضعنا فى اعتبارنا تلك الجوانب فإنها ستؤدى إلى تصور جديد لفكرنا العربى، تصور يقوم على العقل والاجتهاد، تصور يجمع بين الدين والدنيا، تصور يجعلنا نتقدم خطوة بل خطوات نحو تحقيق أملنا فى تقديم أيديولوجية عربية عصرية.

عاشرًا: ابن رشد كممثل للثقافة على أنها تأصيل كيان وانفتاح على الآخر:

أعتقد من جانبى ـ اعتقادًا لا يخالجنى فيه أدنى شك ـ بأننا نحن العرب فى أمسّ الحاجة، وخاصة فى حياتنا المعاصرة، إلى الاستفادة ـ استفادة لا حد لها ـ من فلسفة وأفكار الفيلسوف ابن رشد، الذى يعد أعظم فلاسفة العرب، ورائد وعميد الفكر العقلانى فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه.

لقد ترك لنا الفيلسوف الأندلسى العملاق، ابن رشد، أعظم الدروس التى أعتقد بأننا لن نستفيد منها الاستفادة الكاملة. ترك لنا ذلك المفكر الكبير ثمرات فكرية رائعة تقوم على العقل وتستند إليه. ترك لنا ابن رشد أعمالاً فلسفية ودينية ترتكز على العقل قلبًا وقالبًا وتجعله المرشد والحكم والدليل.

نعم نحن فى حياتنا الفكرية التى نحياها فى حاجة مستمرة إلى أن نتزوّد من تلك الدروس العقلية الرائدة التى تركها لنا فيلسوفنا ابن رشد، وفى أمسّ الحاجة إلى الاستفادة من تلك الدروس وما أعظمها، وخاصة بعد انتشار الفكر اللاعقلانى الأسطورى فى أكثر أنحاء أمتنا العربية، بحيث نجد ـ للأسف الشديد

- تراجعًا عن العقل وتضييقًا لمساحته، وغيبة عن المعقول، وانتشارًا للخرافات والأساطير.

وإذا أردنا لأنفسنا - نحن العرب - طريق التقدم، طريق الزعامة الفكرية، طريق الحضارة والتنوير، فلا مفر من إقامة هذا الطريق على العقل، بحيث يكون العقل هو الهادى لنا إلى سواء السبيل، المرشد لنا إلى طريق الحق واليقين، المنارة التى نعتصم بها، ونهتدى إلى كل ما فيه خير لأنفسنا وخير لأمتنا نحن أبناء الأمة العربية، ويقينى أننا سنجد فى دروس ابن رشد، الخير كل الخير، سنجد فيها أسس التنوير ودعائم اليقظة الفكرية ومحور الصحوة الكبرى وركيزة التطور الخلاق إلى الأمام دائمًا.

غيرُ مُجْدٍ فى مِلَّتى واعتقادى: إهمال تراث الفيلسوف ابن رشد. إنه لم يكتب ما كتب لكى نضعه فى زاوية الإهمال والنسيان، بل لكى نجعله نصب أعيننا وأمام عقولنا دوامًا وباستمرار. وكم استفادت أوربا فى نهضتها الكبرى خلال عصر التنوير، من دروس هذا الفيلسوف العملاق. كم أدرك العالم الأوربى أن فيلسوفنا العربى ابن رشد قد توصَّل بثاقب فكره وعمق نظرته إلى أعمق الدروس التى تفيد حاضر العالم الأوربى ومستقبله، ومن هنا كان حرص العالم الأوربى على الاستفادة من فلسفة هذا الفيلسوف، وجعل دروسه الفلسفية أساسًا من أسس تنويره وتقدمه نحو المستقبل.

أما نحن فى عالمنا العربى فقد أهملنا دروس الفلسفة الرشدية. قمنا بالهجوم على آرائه وأفكاره، بطريقة مباشرة تارة وغير مباشرة تارة أخرى. عامله الناس فى حياته بجفاء ولم يحسنوا استقبال آرائه وأفكاره حتى انتهى به الحال إلى النكبة التى تمثلت فى نفيه. لم يستفد العرب بعد مماته من دروسه وأفكاره، بل قام العرب حتى عصرنا الحالى بتفضيل الغزالى عدو الفلسفة تارة، وتفضيل ابن تيمية عدو المنطق والفلسفة والتقدم إلى الأمام تارة أخرى. وقد أدى هذا كله إلى تأخر

العرب نظراً لأنهم اختاروا الغزالى كنموذج، وابن تيمية كمثل أعلى، فى حين تقدمت أوربا لأنها اختارت كنموذج لها: فلسفة ابن رشد، وتعاليم ابن رشد، ذلك الفيلسوف صاحب الطريق المفتوح، والذى حاول ـ جهده ـ الكشف عن مغالطات الغزالى صاحب الطريق المسدود، والذى تؤدى بنا بعض أفكاره إلى الصعود إلى الهاوية.

لقد اتضح لنا كيف وقف ابن رشد على قمة عصر الفلسفة العربية. وكان مستفيداً استفادة هائلة من الفكر اليونانى، بحيث إنه دعانا ـ كما أشرنا ـ إلى ضرورة الانفتاح على أفكار الآخرين.



الفصل الخامس

ثورة النقد فى الفلسفة الرشدية

ويتضمن هذا الفصل :

- أهمية الاتجاه النقدى فى الفلسفة الرشدية.
- ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية.
- نقد ابن رشد لآراء المتكلمين.
- نقده للصوفية.
- نقده للفلاسفة الذين سبقوه.
- نقده للغزالى المتكلم الأشعرى والصوفى.
- أسس الاتجاه النقدى عند ابن رشد.

يقول صاحب أصرح اتجاه نقدى فى تاريخ الفلسفة العربية «ابن رشد» فى كتابه «تهافت التهافت»:

«فلا يقف على مذاهبهم (الفلاسفة) فى هذه الأشياء إلا من نظر فى كتبهم على الشروط التى وضعوها مع فكرة فائقة ومعلِّم عارف. فتعرُّض أبى حامد (الغزالى) إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله. فإنه لا يخلو من أحد أمرين:

إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها هنا على غير حقائقها وذلك من فعل الأشرار. وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرَّض إلى القول فيما لم يحط به علمًا، وذلك من فعل الجهّال. والرجل يجلّ عندنا عن هذين الوصفين. ولكن لابد للجواد من كبوة. فكبوة أبى حامد وضعه هذا الكتاب (تهافت الفلاسفة). ولعله طرأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه».

أولاً - الوقوف على قمة العصر، والاتجاه النقدى:

لا حديث عن الفلسفة، إلا من خلال دراسة أبعاد الاتجاه النقدى. إن النقد يعد أبرز خصائص الفكر الفلسفى. فلا فلسفة بدون نقد. ولنبتعد تمامًا عن أقوال أصحاب التقليد وخفافيش الفكر والظلام الذين يريدون الوقوف عند السكون ومحاربة الحركة والنقد والتجديد.

وقد لا أكون مبالغًا فى القول بأن ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية لأسباب عديدة، قد يكون على رأسها ما تميز به من حسٍّ نقدىٍّ. إننا لا نجد حسّاً نقدياً بهذه الصورة الشاملة والدقيقة عند الفلاسفة العرب الذين سبقوه، سواء عاشوا فى المشرق العربى كالفارابى وابن سينا، أو وجدوا فى المغرب العربى قبله كابن باجه وابن طفيل. إن نقد هؤلاء الفلاسفة يعد نقداً جزئيًا لفيلسوف معين دون غيره، أو لاتجاه فكرىٍّ فلسفىٍّ محدَّد، دون الفلاسفة والاتجاهات الأخرى.

أما بالنسبة لابن رشد، فقد توافر له الحسُّ النقدى الشامل والدقيق. ودليلنا على ذلك أننا قد لا نجد فيلسوفًا من الفلاسفة، أو اتجاهًا من الاتجاهات التى سبقت ابن رشد، إلا وقام فيلسوفنا العملاق ابن رشد، بتوجيه سهام النقد إليه، نقد للمتكلمين ومن بينهم الغزالى، ونقد لأهل الظاهر، ونقد للفارابى وابن سينا، ونقد للصوفية. . إلى آخر الاتجاهات الفكرية والفلسفية.

لقد احتل الفيلسوف الأندلسى ابن رشد، مكانة كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى العالمى عامة والفكر الفلسفى العربى على وجه الخصوص. وقد لا نجد - كما أشرنا - فيلسوفًا من فلاسفة العرب سواء من عاش منهم فى المشرق العربى

كالفارابى وابن سينا، أو فى المغرب العربى كابن باجه وابن طفيل، يحتل تلك المكانة التى يحتلها هذا الفيلسوف.

ولعل مما يدلل على تلك المكانة التى يحتلها الفيلسوف ابن رشد، ذيوع فلسفته فى أوربا، وتأثر كثير من المفكرين بأبعاد تلك الفلسفة، سواء تمثل هذا التأثر فى موافقة الفيلسوف على رأى أو أكثر من آرائه الفلسفية، أو تمثل فى القيام بالهجوم على هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها هذا الفيلسوف. وهذا كله - سواء الموافقة أو الهجوم والنقد - يظهر فى «حركة الرشدية اللاتينية» بصفة خاصة.

وإذا تساءلنا عن الأسباب التى من أجلها احتل ابن رشد تلك المكانة استطعنا من جانبنا القول بأن أهمية هذا الفيلسوف فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى، ترجع إلى بروز الحس النقدى عند هذا الفيلسوف من جهة ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى. حتى إن فلسفته تعد تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره، ولهذا نقول عنه إنه فيلسوف العقل فى الإسلام بالإضافة إلى قيامه بالكثير من الشروح على مؤلفات أرسطو واتخاذه مواقف خاصة به أثناء قيامه بتلك الشروح وتفضيله للبرهان ورفعه فوق مرتبة الجدل والخطابة.

ولا يعنى هذا أن الحس النقدى أو المنهج النقدى الذى سار فيه ابن رشد يعد شيئًا غير الجانب العقلانى عند هذا الفيلسوف ، بل على العكس من ذلك تمامًا، إذ سنرى أن منهج النقد فى فلسفة هذا الفيلسوف كان قائمًا على أساس تمسك ابن رشد بالعقل، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة. بمعنى أن ابن رشد حين ينقد هذا الفيلسوف أو ذاك، أو ينقد اتجاهًا من الاتجاهات، فإنه يقيم نقده على أساس تمسكه بالعقل، بحيث لا يرضى عنه بديلاً. إنه - كما سنرى - حين يبين أن ابن سينا قد أخطأ، فإنه ينقده لأنه ابتعد عن المسار العقلى. وحين يبرز ضعف الطريق الصوفى، فإن ذلك يقوم على أساس اعتقاده بأن طريق العقل وطريق التصوف لا يمكن أن يلتقيا.

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا نجد عند ابن رشد منهجًا نقديًا، فإن هذا إن دل

على شيء، فإنما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفى، إذ لا يخفى علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكرًا فلسفيًا، فإن هذا الفكر الفلسفى لابد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء الآخرين، أى أن المفكر لو كان متابعًا لآراء الآخرين مقلدًا لهم فإنه لا يستحق أن يسمى بالفيلسوف، ولا يصح أن نقول إنه يكتب فى مجال الفلسفة.

ومن هنا نجد النقد معبرًا عن الحركة لا السكون، ومعبرًا عن التجديد لا التقليد، ومعبرًا عن الثورة لا الجمود، كما نجد أن الفلاسفة الذين يتميزون بالحسّ النقدىّ والشكّىّ يحتلون مكانة كبيرة فى تاريخ الفلسفة قديمًا ووسيطًا وحديثًا.

احتل تلك المكانة **السوفسطائيون** لحسِّهم النقدىّ الشكّىّ، واحتلها **أرسطو** بنقده لكل الآراء والاتجاهات التى سبقته ابتداء من آراء **فلاسفة المدرسة الأيونية** حتى آراء أستاذه **أفلاطون**، واحتلها أيضًا **كانْت** Kant الفيلسوف الألمانى حتى إن فلسفته تشطر الفلسفة الحديثة شطرين: الفلسفة قبل **كانْت** Kant، والفلسفة بعد **كانْت**. واحتلها **المعتزلة** لروحهم النقدية، واحتلها فيلسوفنا **ابن رشد**، إذ نقد أكثر الاتجاهات التى سبقته **كالاتجاهات الكلامية والصوفية** واتجاهات فلاسفة سبقوه **كالفارابى وابن سينا**، وذلك على النحو الذى سبق أن أشرنا إليه منذ قليل. ومن هنا نجد ابن رشد واقفًا على قمة الفلسفة العربية، وبعده لا نجد فيلسوفًا عربيًا حتى أيامنا المعاصرة التى نحياها، إذ انقطع وجود الفلاسفة العرب بعد وفاة ابن رشد.

ولا يعنى هذا القول أن هؤلاء الفلاسفة دون غيرهم هم الذين يتميزون باتِّباع المنهج النقدى، إذ إن ما ذكرناه مجرد أمثلة على بروز الحس النقدى عند فلاسفة يحتلون ـ بالنهج الذى اتبعوه ـ مكانة كبرى فى تاريخ الفلسفة، لأن التفكير النقدى يعد فى الواقع قديمًا قِدَمَ الفلسفة، بمعنى أننا إذا تساءلنا عن خصائص الفكر الفلسفى، وما هى الشروط التى يجب أن تتوافر فى الفكر حتى يكون فكرًا فلسفيًا وحتى يكون صاحب هذا الفكر فيلسوفًا فلابد أن نضع فى الاعتبار

أن من الشروط أو الخصائص المهمة للفكر الفلسفى، خاصية النقد. ومن هنا يكون للتفكير النقدى دلالته الفلسفية سواء وجدناه عند المعتزلة من أمثال الجاحظ أو وجدناه عند أدباء من أمثال أبى العلاء المعرى.

فإذا قلنا أن فردًا من أفراد البشر يعد فيلسوفًا، فإن فكره لابد أن يكون مبتعدًا عن دوائر التقليد والسكون والجمود، وملتزمًا التزامًا تامًا بالتجديد والحركة، وإلا كيف نفرق بين المعرفة العادية والمعرفة الفلسفية. إن معرفة الناس تجىء من التقليد إلى أكبر حد، أما المعرفة الفلسفية فلا تحمل فى طياتها متابعة للآخرين مهما بلغوا من الشهرة.

وما يقال عن المعرفة يقال عن السلوك، وما يقال عن الجانب النظرى يقال عن الجانب التطبيقى. ولعل هذا ما دفع أفلاطون إلى التفرقة بين الفضيلة العاديّة أو العاميّة وبين الفضيلة الفلسفيّة. إن الفضيلة العادية تجىء عن التقليد، إن صاحبها لا يعدو أن يكون مقلدًا فى سلوكه لآخرين، تمامًا مثل النمل والنحل، كل نملة تفعل فعلاً كغيرها من النمل، وكل نحلة لا تخرج فى عملها عما يفعله سائر النحل. أما الفضيلة الفلسفية فتقوم على النقد، تقوم على الذاتية، ومن هنا لا يكون صاحبها متابعًا أو مقلدًا لسلوك غيره من أفراد البشر وذلك إذا كانوا على غير صواب فى سلوكهم الذى اعتادوا عليه.

ونود القول بأن ابن رشد حين اتبع منهجًا نقديًا، فإن مذهبه الفلسفى قد جاء معبرًا عن فكر صاحبه. لقد جاء فكره مختلفًا عن فكر الآخرين، إذ لا يخفى علينا أن أىّ إبداع فى مجال العلوم الإنسانية لابد أن يقوم على الذاتية وعلى النقد وعلى التفكير الحر المستقل.

وواضح أن هذه الجوانب كلها تتنافى تمامًا مع التقليد. إن المقلّد يتلاشى فكره فى خضم الآخرين لأنه لا يختلف فى فكره عن فكر هؤلاء الذين أخذ عنهم أفكاره.

وإذا كان ابن رشد قد اتبع منهجًا نقديًا خالف فيه ما اتفق أو تواضع عليه غيره، فإن من الطبيعى أن تجد أفكاره معارضة وهجومًا إلى درجة كبيرة. ولعل

هذا ما يفسر نكبة ابن رشد قبل وفاته. ولكن الخلود الفكرى كان له، ولم يكن لهؤلاء الذين تصدوا للهجوم عليه. فابن رشد خالد لمنهجه النقدى، ومن تسبّبوا فى نكبته لا نسمع عنهم إلا أسماء، مجرد أسماء فى صحف الإهمال والنسيان.

ونود أن نشير قبل تحليل أبعاد المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، إلى أن هذا المنهج قد ساعدت على قيامه وبروزه عند هذا الفيلسوف، عدة عوامل من بينها اشتغاله بالقضاء واهتمامه بالفقه.

فقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء فى مختلف بلاد الأندلس(١). كما تولى منصب قاضى القضاة فى أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، بعد أن كان قاضيًا بإشبيلية، ولا يخفى علينا أن التحكيم الذى يقوم به القاضى بين الخصمين قد يكون مؤديًا إلى تنمية الروح النقدية بصورة أو بأخرى، هذه الروح التى ظهرت فى تحكيمه بين الآراء المختلفة والمتعارضة وترجيح رأى على رأى، والكشف عن الأخطاء والتناقضات التى وجدها فى فكر السابقين عليه.

وما يقال عن القضاء، يقال عن الفقه واهتمام ابن رشد به، لقد ترك لنا ابن رشد الكثير من الكتب والرسائل فى مجال الفقه ومن أهمها كتابه القيم «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» فى الفقه. يقول ابن الأبار(٢) عن هذا الكتاب: **«إن ابن رشد قد أعطى فيه أسباب الخلاف وعلَّلَ ووجَّه فأفاد وأمتع به، ولا يُعلم فى فنه أنفع منه ولا أحسن منه سياقًا. وقد أصبح بذلك أوحد عصره فى علم الفقه والخلاف»**(٣).

وما يهمنا فى هذا المجال هو القول بأن اتجاه ابن رشد فى دراسة الفقه، قد أفاده فى تكوين اتجاهه النقدى فى الفلسفة. إذ إن الدارس لكتابه «بداية المجتهد

---

(١) راجع فى تفصيلات حياته ونكبته ما كتبناه فى مؤلفاتنا:
«النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، و«المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد»، و«تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية»، وأيضًا: ابن الأبار: «التكملة لكتاب الصلة» جزء ١ ص ٢٦٩.

(٢) ابن الأبار: جزء ١ ص ٢٦٩.

(٣) ابن أبى أصيبعة: «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء» جزء ٣ ص ١٢٢، وانظر أيضًا كتابنا: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» ص ٢٤، ٢٥.

ونهاية المقتصد» يلاحظ حساً نقدياً عند فيلسوفنا. إنه لا يكتفى بمجرد رواية وترديد آراء غيره، بل يمحص هذه الآراء وينقدها نقدًا دقيقًا. وقد عبر عن ذلك ابن فرحون[١] حين قال إن الدراية كانت أغلب من الرواية. أى أن النظر كان غالبًا على منهج هذا الفقيه حين كان يبحث فى هذا المجال، مجال الفقه.

فابن رشد فى بداية كتابه هذا يبحث فى القياس الشرعى وينادى بالاجتهاد والتأويل. إنه يعرِّف القياس ويبيِّن وظيفته حين يقول: «**إن القياس الشرعى إلحاق الحكم الواجب لشىء ما بالشرع، بالشىء المسكوت عنه لشبهه بالشىء الذى أوجب الشرع له ذلك الحكم، أو لعلَّة جامعة بينهما. ولذلك كان القياس الشرعى صنفين: قياس شبه، وقياس علَّة**»[٢].

والمقارن بين كتابه فى الفقه وكتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» يلاحظ تقاربًا إن لم يكن توحيدًا بين اتجاه ابن رشد فى كتابه فى مجال الفقه وكتابه فى مجال الفلسفة. بل إنه فى بحثه فى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح - وذلك فى كتابه «فصل المقال» - يستفيد من دراسته لهذه الأحكام فى كتبه فى مجال الفقه. ونقده للحشوية - الذين يقفون عند ظاهر الآيات ولا يسمحون بالتأويل - وذلك فى كتابيه «فصل المقال» «ومناهج الأدلة فى عقائد الملة» - كان متصلاً بالمسائل التى بحثها فى كتابه «بداية المجتهد».

ننتهى من هذا إلى القول بأننا لو أردنا البحث عن أسس وجذور للمنهج النقدى عند ابن رشد، فإنه لابد أن نضع فى الاعتبار عوامل ساعدت ابن رشد على تكوين هذا المنهج، منها اشتغاله بالقضاء، ودراسته فى المسائل الفقهية الخلافية أو فى الموضوعات والمشكلات الفلسفية التى بحث فيها سواء فى كتبه المؤلفة أو كتبه الشارِحة، وإن كنا نرى أن كتبه الشارِحة - أى: الكتب التى شرح فيها فلسفة أرسطو - تعد أعلى فى الحسِّ الفلسفىِّ النقدىِّ من كتبه المؤلَّفة كفصل المقال، ومناهج الأدلة فى عقائد الملة، وتهافت التهافت، تلك الكتب التى ترتبط

(١) الديباج المذهب ص ٢٨٤.

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ص ٤٤.

بأسباب وجوانب تاريخية. إن شرحه لكتب أرسطو ـ وخاصة كتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو ـ نجد فيها أكثر آراء ابن رشد الجريئة والعقلانية والنقدية.

ثانيًا ـ المنهج النقدى وتأويل الظاهر:

سبق أن أشرنا إشارة موجزة إلى أن ابن رشد حين نادى بالتأويل، بالاجتهاد فى فهم النص، فإن هذا يدلنا على أنه اتخذ لنفسه منهجًا نقديًا.

ونود الآن الإشارة إلى موضوعين يرتبط كل واحد منهما بالآخر، ويؤديان إلى الدلالة على المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد:

الموضوع الأول: هو التوفيق بين الفلسفة والدين. **والموضوع الثانى:** هو نقده للحشوية فى مجال البحث فى وجود الله تعالى. وسنرى أن هذين الموضوعين يجمعهما البحث فى تأويل الظاهر.

فابن رشد حين حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فإن هذا التوفيق من جانبه ـ بصرف النظر عن مدى صواب هذه المحاولة أو خطئها ـ كان قائمًا على تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلى ونقد موقف المنكرين للنظر العقلى.

إنه يذهب إلى أن الغرض من هذا البحث هو الفحص على جهة النظر الشرعى، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب[1].

ويقول ابن رشد إن الفلسفة إذا كانت عبارة عن النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ، فإن هذا يؤدى إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلّب معرفتها به[2].

ويحاول ابن رشد ـ فى مجال دفاعه عن فكرته ـ الاستعانة بآيات قرآنية وفهمها بما يؤدى إلى تبرير ما يذهب إليه:

(١) فصل المقال ص ٢. وانظر أيضًا كتابنا: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» ص ٢٧٠.

(٢) فصل المقال ص ٢.

فقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] فيه حث على النظر فى جميع الموجودات(١).

وقوله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢] فيه نص على وجوب استعمال القياس العقلى، أو العقلى والشرعى معًا(٢).

ويمكن ترتيب هذه الفكرة فى صورة قياس كالآتى:

- الغرض من الفلسفة هو النظر العقلى فى الكون للوصول إلى معرفة صانعه.

- يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يعرف الإنسان الله بالنظر فى الكون والتفكير فيه.

- إذن: دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادرين عليها، أى: على أولى الأدلة البرهانية.

وإذا كان ابن رشد لا يريد أن يقف عند ظاهر الآية ويلجأ إلى التأويل، فإن هذا يقوم على أساس أنه يريد تجاوز الطريق الخطابى وذلك حتى يصل إلى البرهان الذى يقوم أساسًا على العقل. إنه يقول: «**إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى. وبيِّنٌ أن هذا النحو من النظر الذى دعا الشرع إليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانًا**»(٣).

وإذا كان هناك من يعترض كالحشوية مثلاً على استخدام القياس العقلى على أساس أنه بدعة لأنه لم يكن فى الصدر الأول للإسلام، فإن ابن رشد يقول:

---

(١) فصل المقال ص ٢.

(٢) فصل المقال ص ٢، وأيضاً: O' Leary: Arbic thought and its place in history p. 253.

(٣) فصل المقال ص ٣.

«إن النظر أيضًا فى القياس الفقهى وأنواعه قد استنبط بعد الصدر الأول، وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد فى القياس العقلى»(١).

بل إن الفقيه إذا كان يلجأ إلى القياس فى كثير من الأحكام الشرعية، فأولى بالفيلسوف صاحب العلم بالبرهان أن يفعل ذلك. فالفقيه عنده قياس ظنى والفيلسوف عنده قياس يقينى برهانى(٢).

من هذا كله نجد ابن رشد حريصًا على نقد الذين يريدون الوقوف عند ظاهر الآيات بحيث يحرِّمون التأويل. ونقد ابن رشد هذا يعد نابعًا ـ كما سبق أن أشرنا ـ من إيمانه بالعقل. إنه يرى أن الفيلسوف لا يصح من جانبه الوقوف عند ظاهر الآية، بل وأوجب تأويلها.

يقول ابن رشد فى عبارة مهمة(٣) إن دلتنا على شىء فإنما تدلنا على منهجه النقدى وموقفه إزاء الخطابيين وهم أهل الظاهر: **«ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى(٤) وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرَّبه، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان»**.

قلنا إن ابن رشد حين نادى بالتأويل معبراً بذلك عن منهجه النقدى، قد طبق ذلك على موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين، كما طبقه على نقده للحشوية.

---

(١) المصدر السابق ص ٤.

(٢) المصدر السابق. وأيضًا: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» ص ٢٧٧.

(٣) فصل المقال ص ١٨.

(٤) يقول ابن رشد محدداً وظيفة التأويل ومعناه: «معنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى (فصل المقال ص ٨).

وإذا كنا قد أشرنا إشارة موجزة إلى الجانب الأول، فإننا نريد أن نقف وقفة قصيرة عند الجانب الثانى، وسيتبين لنا كيف أن كل جانب منهما يرتبط بالآخر، بحيث يعبران معًا عن منهج فيلسوفنا النقدى.

فالحشوية أقامت أصولها على الأخذ بآيات القرآن التى تدل فى ظاهرها على التجسيم، وفهمت هذه الآيات على ظاهر لفظها(١)، دون القيام بأية محاولة للتأويل، بل فوضوا التأويل إلى الله تعالى(٢).

وقد بين لنا ابن رشد أن هذه الطائفة قد ذهبت إلى أن الطريق إلى معرفة وجود الله تعالى هو السمع وحده لا العقل، بمعنى أن الإيمان بوجوده تعالى يكفى أن يكون عن طريق الشرع، كما هو الحال فى أحوال المعاد وغير ذلك مما لا مدخل للعقل فيه(٣).

ويرى ابن رشد فى معرض نقده لهم، أنهم باعتمادهم على ظاهر الآيات فقط دون تأويل لها، قد ضربوا صفحًا عن النظر العقلى الذى أمر به الله فى أكثر من آية من آيات القرآن.

ويذكر ابن رشد الكثير من الآيات القرآنية لكى ينقدهم بنفس السلاح الذى يستخدمونه فيما يزعمون. بمعنى أنهم إذا كانوا يزعمون أن طريقهم يعد طريقًا شرعيًا، فإن ابن رشد يدلل على ضعف مسلكهم باللجوء إلى القرآن الكريم، فالله تعالى يقول: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ ﴾ [الحشر:٢] وهذا دليل على

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ـ الترجمة العربية ـ مادة: حشوية ـ مجلد ٧ عدد ١١ ص ٤٣٩.

(٢) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، مجلد ١ ص ٣٩٧ ـ مادة: حشوية ١. ونود أن نشير إلى أن الغزالى رغم أنه يبتعد عن العقل فى كثير من الموضوعات التى يبحثها إلا أنه نقد الحشوية حين قال: فما أتى به الحشوية من وجوب الجمود على التقليد واتباع الظاهر ليس إلا من ضعف العقول وقلة البصائر (الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢).

(٣) مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٢٤.

وجوب استعمال القياس العقلى، أو العقلى والشرعى معًا[1]. ويقول تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥] وفى هذا نص على النظر فى جميع الموجودات[2]. وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك فى بيان محاولة التوفيق عند ابن رشد.

ومعنى هذا أن الشرع إذا كان قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، فمن الواجب ـ إذن ـ أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى[3].

ونستطيع القول بأن ابن رشد يقيم نقده لهؤلاء الذين لا يسمحون بالتأويل العقلى على أساسين، وليس على أساس واحد:

أساس أول: هو أن الإنسان حيوان عاقل، وحين يلغى الحشوية دور العقل فى تأويل الآيات، فإنهم يلغون ـ بذلك ـ الإنسانية. ومن هنا لا نجد فرقًا بين الحيوان الذى لا عقل له وبين الإنسان الذى يجب أن يميز بالعقل.

أساس ثان وأخير ـ وسبق أن أشرنا إليه ـ: وهو أن إلغاء الحشوية للنظر العقلى لا يتفق مع ما جاء بالقرآن من آيات كثيرة تحث على وجوب النظر والتفكير والاعتبار[4].

وهكذا استطاع ابن رشد ـ بمنهجه النقدى ـ الدعوة إلى التأويل وإقامة هذا التأويل على أساس العقل.

ثالثًا ـ المنهج النقدى ورفض الطريق الصوفى:

قلنا إن ابن رشد حين اتخذ لنفسه منهجًا نقديًا، ينقد على أساسه الآراء

---

(١) ، (٢) فصل المقال ص ٢.

(٣) المصدر السابق ص ٣.

(٤) عاطف العراقى: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» ص ٢١١.

والاتجاهات التى لا يوافق عليها لأنها لا تتفق مع العقل، تلك القوة التى يرفعها ابن رشد فوق كل قوة أخرى، بحيث إن هذا الاتجاه أو ذاك إذا كان لا يوافق عليه ابن رشد ويقوم بنقده، فإن سبب ذلك أنه لا يجد اتساقًا بين هذا الاتجاه من جهة وبين الجانب العقلانى من جهة أخرى، ومن هنا نجده حريصًا على نقد هذه الآراء والاتجاهات التى لا يعتبرها اتجاهات عقلية.

ونريد الآن أن نقف عند نقد ابن رشد للطريق الصوفى، إذ إنه نَقَدَهُ فى كثير من المجالات التى بحث فيها، ومنها نظرية المعرفة، ومشكلة الاتصال، ووجود الله، وغيرها من مجالات ومشكلات بحث فيها فيلسوفنا.

فإذا كان ابن رشد قبل أن يقدم لنا أدلة على وجود الله، قد نقد **الحشوية** - كما رأينا - لأنهم لا يسمحون بالتأويل العقلى، فإنه قد نقد أيضًا **الصوفية** على نفس الأساس الذى يقيم عليه منهجه النقدى، وهو الأساس العقلى.

فابن رشد يأخذ على الصوفية أن طرقهم فى النظر ليست طرقًا نظرية، أى: مركَّبة من مقدِّمات تؤدى إلى نتائج. إذ إنهم يرون أن معرفة الله وغيره من الموجودات عبارة عن شىء يلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب.

إنهم يذهبون إلى أنهم يعرفون الله بالله. قيل لذى النون: بم عرفت الله تعالى؟ قال: بالله. قيل: فما بال العقل؟. قال: العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله، وهو لا يعرف الله إلا بالله[1].

والواقع فيما نرى من جانبنا أن الطريق الصوفى لا يمكن أن يلتقى والطريق العقلى. إن حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابلان تقابل الأضداد، نظرًا لأن

---

(١) الكلاباذى: «التعرف لمذهب أهل التصوف» ص ٦٣، السراج الطوسى: «اللمع» ص ٦٣، وانظر أيضًا كتابنا: «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية» ص ٢١ وما بعدها.

التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحسّ أو إلى العقل، وإنما هى نور يقذف به الله فى قلب من أحبه، إنهم، أى: الصوفية ـ فيما يقول الغزالى[1] ـ **أرباب الأحـوال لا أصحاب الأقـوال، إنهم يصلون إلـى هـذه الأحوال بالإلهام، وهـو مـا لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى، وإنما هو كالضوء فى سراج الغيب يقع على قلب فارغ لطيف.**

هذا إن دلنا على شيء، فإنما يدلنا على أن طريقة هؤلاء المتصوفة تعد طريقة فردية، بمعنى أن لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة به وعالمه الروحى الذى يعيش فيه وحده. وهذا لا يتفق مع الطريق العقلى الذى يعد طريقًا مشتركًا. ولذلك كان متوقعًا من ابن رشد نقد هذا الطريق الذى يتنافى تمامًا مع طريق العقل والذى يعدّ أعدل الأشياء قسمة بين أفراد البشر.

فهو يقول فى عبارة غاية فى الأهمية[2]، تكشف لنا عن منهجه النقدى بالنسبة للطريق الصوفى: **«إن هذه الطريقة ـ طريقة الصوفية ـ وإن سلّمنا بوجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم أناس. ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس، لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثًا. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طريق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطًا فى صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطًا فى ذلك، لا أن إماتة الشهوات هى التى تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطًا فيها كما أن الصحة شرط فى التعليم، وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها فى جملتها حثًا، أعنى: على العمل، لا لأنها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة فى النظر فعلى الوجه الذى قلنا. وهذا بيِّنٌ عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه».**

وهكذا يكشف لنا ابن رشد فى معرض نقده للطريق الصوفى كيف أن هذا الطريق يتنافى مع الطريق العقلى، إذ إن الطريق الصوفى يعد فرديًا ذاتيًا؛ ومن

---

(١) المنقذ من الضلال ص ١٢٧.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٤٩.

هنا لا يمكن إقامة البرهان على أىّ قول من أقوال الصوفية، نظراً لأنها لا تعدو كونها نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل. إنهم بمنهجهم الذوقى هذا، يحطمون أسس المعرفة العقلية، إذ لابد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة، أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدرى العبد كيف حصلت له، فإن هذا يعد فيما نرى من جانبنا نوعًا من الإفلاس الفكرى، ولهذا يعد اتجاه الصوفية إنكارًا لمبادئ العقل والمنطق، إذ كيف نجمع بين هذا الاتجاه الصوفى وبين الدعوة إلى النظر فى الكون والتوصل إلى معرفة الخالق، وكيف يتسنَّى لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقياسها على مبادئ معقولة.

وإذا كان ابن رشد قد نقد الطريق الصوفى الذى يزعم أصحابه أنه طريق موصل إلى معرفة وجود الله، فإنه قد نقد الصوفية أيضًا فى معرض دراسته لنظرية المعرفة وبحثه فى مشكلة الاتصال. وهذا النقد قائم أساسًا على منهجه الذى يستند إلى العقل.

فابن رشد حين بحث فى إدراك الموجودات وفى العقل العملى والعقل النظرى، يذهب إلى أن المعرفة ترتكز على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، والصعود من الأول (الجزئىّ) إلى الثانى (**الكلىّ**)، نجده يدرس مشكلة الاتصال ويعرض لآراء كثير من المفكرين حولها وينقد ـ نقداً عنيفًا ـ طريق الاتصال الصوفى كطريق يزعمون أنه يؤدى إلى كمال الإنسان. ويتصور ابن رشد كمالاً يقوم على العقل أساسًا. فهو يقول: «**وهذه الحال من الاتحاد هى التى ترومها الصوفية، وبيِّنٌ أنهم لم يصلوها قط، إذ كان من الضرورى فى وصولها معرفة العلوم النظرية... ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهى للإنسان، فإن الكمال الطبيعى إنما هو أن يحصل له فى العلوم النظرية الملكات التى عددت فى كتاب البرهان**»(١).

ومن هنا نجد ابن رشد ينقد الطريق الطوفى. نوضح ذلك بالقول بأننا إذا كنا

---

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ص ١٥، وأيضا كتابنا: «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد».

نجد طريقين للاتصال: **الطريق الأول** يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات فى عقلنا. و**الطريق الثانى** يقوم على القول بأن الاتصال يعد موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء، فإننا نجد ابن رشد يأخذ بالطريق الأول لأنه يتفق مع مذهبه فى تدرُّج المعرفة الإنسانية من المحسوسات إلى المعقولات، أى: يقول بتطور طبيعى إنسانى للمعرفة. أما الطريق الثانى فإن ابن رشد يرفضه رفضًا تامًا لأنه ليس داخلاً فى مجال الحس أو مجال العقل، بل يفسر المعرفة بنوع من العجائب والخوارق، وغير خاف علينا أن هذا التفسير لا يمكن القول به فى مجال العلم.

وبهذا تم لابن رشد نقد الطريق الصوفى، ذلك الطريق الذى يرى أن الإنسان لا يستطيع الصعود إلى مرتبة الاتصال بالعلم والبحث، بل عن طريق التقشف والزهد يصل الإنسان إلى هذه المرتبة[١].

وإذا كان ابن رشد قد نقد هذا الطريق، فإنه بقى بعيدًا عن التصوف، وذلك بتأكيده على القول بأنه لا سبيل إلى الاتصال إلا بالعلم، أى: عند النقطة التى تصل فيها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها[٢].

رابعًا ـ المنهج النقدى وموقف ابن رشد من ابن سينا:

إذا كان ابن رشد ينقد طريق **الحشوية** وطريق **الصوفية** على أساس منهجه النقدى الذى يرتكز على العقل، فإنه ينقد أيضًا ابن سينا، إذ إن ابن سينا قد ابتعد فى بعض جوانب فلسفته عن الطريق العقلى. ومن هنا وجد ابن رشد أن من واجبه نقد ابن سينا حتى يستطيع إعلاء كلمة العقل فوق كل كلمة.

والواقع أن نقد ابن رشد لابن سينا لا يقل أهمية عن نقده للغزالى، بل يعد

---

(١) د. إبراهيم مدكور. «فى الفلسفة الإسلامية» ص ٥٨، ٥٩. وأيضًا: مقدمة د. أحمد فؤاد الأهوانى لتلخيص ابن رشد لكتاب النفس ص ٦.

(٢) Renan (E): Averroes et LiAverroisme p. 122 - 123.

وانظر أيضًا: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» ص ٧٨، ٧٩.

أكثر أهمية من نقده للغزالى، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أنه نقد فيلسوف لفيلسوف. أما بالنسبة للغزالى، فإنه نقد فيلسوف لمفكر متكلم أشعرى صوفى.

ولكننا ـ للأسف الشديد ـ أسرفنا فى الكشف عن ردود ابن رشد على الغزالى، تلك الردود التى تظهر فى كتاب «تهافت التهافت» الذى قام ابن رشد فيه بالرد على كتاب «تهافت الفلاسفة». ولكننا لم نهتم اهتمامًا كبيرًا بتحليل أوجه نقد ابن رشد للفيلسوف ابن سينا الفيلسوف المشرقى.

وسنحاول الآن الكشف عن مجرد نماذج من نقد ابن رشد لابن سينا، وسيتبين لنا كيف أن المنهج النقدى الذى سلكه ابن رشد فى رده على ابن سينا، إنما كان قائمًا إلى حد كبير على إيمان ابن رشد بالعقل، بمعنى أن ابن سينا إذا تأثر بمقدمات جدلية كلامية فابن رشد يجد أنه لا مفر من نقده، لأن الطريق الجدلى لا يرقى إلى مستوى البرهان الذى يقوم على العقل، بالإضافة إلى أن تأثر ابن رشد بأرسطو وإعجابه به، كان سببًا لقيامه بنقد ابن سينا. فإذا ابتعد ابن سينا عن فلسفة أرسطو، أو فهمها فهمًا خاطئًا، فإن ابن رشد يجد أنه لا مفر من القيام بنقد هذا الفيلسوف.

قلنا إن ابن رشد ينقد ابن سينا فى مجالات عديدة. وهو فى الواقع لا يدع فرصة تفوت دون أن ينقد فيها هذا الفيلسوف ويقوم بدحض آرائه(١).

فابن رشد ـ كما سبق أن ذكرنا ـ يعلم تمامًا أن ابن سينا لم يفهم فى بعض مواضع فلسفته مذهب أرسطو كما ينبغى أن يكون الفهم، بل إنه خلط أحيانًا بين آراء أرسطية وآراء أفلاطونية. ومن هنا أراد ابن رشد تخليص فلسفة أرسطو من العناصر الدخيلة عليها، بمعنى أنه يريد أن يذهب مذهب أرسطو للعالم الإسلامى خاليًا من أخطاء بعض الشرَّاح والمفسِّرين وتأويلاتهم.

ونود أن نشير إلى أن ابن رشد إذا كان ينقد ابن سينا، فإن الهدف من ذلك

---

(١) Renan (E): Averroes et LiAverroisme p. 122 - 123.

لم يكن مجرد نقد هذا الفيلسوف، بل إن الهدف أيضًا بيان الأخطاء التى وقع فيها خصمه الغزالى الذى اعتمد فى أحيان كثيرة على فهم ابن سينا لأرسطو ولم يرجع إلى مذهب أرسطو من خلال كتبه.

فإذا كان الغزالى قد ظن أنه رد على فلسفة أرسطو، فإن ابن رشد يبين لنا بحسه النقدى أن هذا الرد يعد خاطئًا لأن الغزالى استند فى تكفيره للفلاسفة على آراء ابن سينا لا على آراء أرسطو الحقيقية. وهذا يدل على أن ابن سينا لم ينقل رأى أرسطو كما ينبغى أن ينقله ويفهمه.

وهذا إن دلنا على شىء، فإنما يدلنا على أن ابن رشد ـ طبقًا لمنهجه النقدى وحسه النقدى ـ يريد التمييز بين فلسفة أرسطو وفلسفة ابن سينا، ولعمرى فإن هذا الاتجاه يعد قاعدة منهجية غاية فى الدقة ويجب أن نلتزم بها، بمعنى أننا إذا أردنا دراسة آراء فيلسوف ما من الفلاسفة، فإنه لا مفر من الرجوع إلى كتب هذا الفيلسوف نفسه، ولا نعتمد اعتمادًا كليًا على فهم الشرّاح لهذا الفيلسوف، بل إن فهم الشرّاح يجب أن يكون فى مرتبة ثانوية لا فى المرتبة الأولى.

فابن رشد يذهب إلى أنه إذا نسب اتهام ما من الاتهامات إلى الفلسفة، فينبغى أن ينسب إلى المصدر الحقيقى الذى كان باعثًا على هذا الاتهام، وهو يقصد بذلك ابن سينا على وجه الخصوص(١). إذ إن القصور فى الحكم إنما نتج عن أن الغزالى لم ينظر إلى رأى أرسطو إلا من خلال ابن سينا(٢).

يقول ابن رشد: «**إن الأقاويل البرهانية فى كتب القدماء الذين كتبوا فى هذه الأشياء، وبخاصة فى كتب الحكيم الأول، لا ما أثبته فى ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام إن ألقى له شىء من ذلك. فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من**

(١) Duhem (p): Le Systeme du Monde Tome IV, P. 501. and: E. Renan: Averroes et L' Averroisme P. 89.

(٢) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٦٧، وانظر: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» ص ٤٧، ٤٨. وأيضًا كتابنا: «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد».

جنس الأقاويل الظنية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة، أى: خارجة عن طبيعة المفحوص عنه»[1].

ابن رشد - إذن - ينقد ابن سينا فى هذا المجال، لأنه يعرف أن بعض الأخطاء التى وقع فيها الغزالى إنما كان مصدرها خلطه بين آراء أرسطية وآراء سينوية.

بيد أن نقد ابن رشد لم يقتصر على هذا المجال فقط، بل إنه نظرًا لحسّه النقدىّ ينقد ابن سينا فى كثير من آرائه سواء فى المجالات الإلهية أو المجالات الطبيعية، ليس هذا فحسب، بل إنه ينقد ابن سينا فى كثير من التفريعات والمواضع الجزئية.

وسنشير الآن إلى مجرد نماذج من هذا النقد حتى ندلل على ما سبق أن أشرنا إليه، وهو أن المنهج النقدي عند فيلسوفنا يقوم على أسس محددة من بينها تعاطفه مع الفلسفة الأرسطية فى كثير من المجالات التى بحث فيها، بالإضافة بطبيعة الحال إلى محاولته الانتصار للعقل، بحيث إنه إذا وجد رأيًا من الآراء لا يقوم على أساس عقلى، فإنه يجد من واجبه الكشف عن الأخطاء والتناقضات الموجودة فى هذا الرأى أو ذاك من هذه الآراء.

فابن سينا قد قدم لنا دليلاً على وجود الله، هو دليل الممكن والواجب، ذهب فيه إلى أن كل ممكن الوجود بذاته إنما يوجد عن واجب الوجود بذاته، أى لابد لممكن الوجود من علة تخرجه من العدم إلى الوجود. ولا يجوز أن تكون علّته نفسه، لأن العلة تتقدم على المعلول بالذات، فيجب أن تكون علة غيره[2].

ولا شك أن هذا الدليل الذى تأثر فيه ابن سينا بالفارابى الفيلسوف المشرقى، يعتمد على تحليل معانى الممكن والواجب والتفرقة بينهما، بمعنى أن العالم كان

---

(١) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٨١ .

(٢) الإلهيات من الشفاء لابن سينا جزء ١ ص ٣٧، النجاة لابن سينا (قسم الإلهيات ص ٢٢٨، المعتبر فى الحكمة للبغدادى جزء ٣ ص ٢٣، الإشارات والتنبيهات (القسم الإلهى) ص ٤٧٣ - ٤٨٧). وانظر أيضًا:
O'Leary; Arabic thought and its place in history p. 178,
E. Cilson: History of Christian philosophy P. 207.

فى مرحلة الإمكان قبل أن يوجد، وإذا وجد أصبح واجب الوجود بغيره، أما الله فهو واجب الوجود.

وهكذا حاول ابن سينا أن يقيم علة الذات الإلهية على أساس تفرقته بين الممكن والواجب[1].

هذه هى الفكرة التى يعتمد عليها ابن سينا، أما ابن رشد فإنه بناء على منهجه النقدى الذى يسير عليه، يهتم بالكشف عن وجه النقص فى هذا الدليل، تماماً كما سبق أن فعل بالنسبة للحشوية والصوفية.

ونستطيع القول بأن ابن رشد إذا كان يعلى البرهان على الجدل وعلى الخطابة، فإن هذا يتضح من موقفه من الباحثين فى موضوع وجود الله تعالى.

إنه بنقده للحشوية يرفض الطريق الخطابى الإقناعى، أما بالنسبة لابن سينا، فإننا سنجد عنده رفضًا للطريق الثانى الذى يعد فى مرتبة وسطى بين الطريق الخطابى والطريق البرهانى، ونعنى به الطريق الجدلى الكلامى. وإذا تم له ذلك فقد تسنّى له الصعود إلى البرهان بعد تجاوز كل من الطريق الخطابى والطريق الجدلى.

والواقع أن منهجه النقدى يقوم ـ كما سبق أن أشرنا ـ على رفض أىّ طريق أو اتجاه يرى أنه يتعارض مع الطريق العقلى البرهانى أو على الأقل يختلف معه بصورة أو بأخرى.

فابن رشد بعد أن يعرض لدليل ابن سينا فى كثير من كتبه المؤلفة والشارحة، يبين لنا أن ابن سينا قد أذعن لمقدمة الجوينى المفكر الأشعرى، القائلة بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يجوز مثلاً أن يكون أصغر مما هو عليه أو أكبر مما هو عليه[2]. ومردّ ذلك ذهابه إلى أن كل موجود ما سوى الفاعل إذا اعتبر بذاته، ممكن وجائز. وهذه الجائزات صنفان: صنف جائز

---

(١) Renan (E); Averroes et L'Averroisme

(٢) ابن رشد: «مناهج الأدلة» ص ١٤٤.

باعتبار فاعله، وصنف واجب باعتبار فاعله ممكن باعتبار ذاته. والواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول[1].

والمقارن بين فكرة ابن سينا وبين الأشاعرة[2] يجد أن ابن رشد كان على حق تمامًا حين ذهب إلى أن ابن سينا قد جارى المتكلمين[3]، إذ إنه يضع العالم فى مقولة الإمكان أو الاحتمال[4]، وتصور لإرضائهم تقسيمه بين الممكن والواجب ووضع العالم فى صنف الممكن، وافتراض المكان كون العالم على غير ما هو عليه[5].

بل إن تقسيم ابن سينا، متابعًا فى ذلك للأشاعرة والفارابى[6]، للموجودات إلى ممكن الوجود، وفهمه للممكن على أن له علة، وللواجب ما ليس له علة، لا يؤدى به - فيما يقول ابن رشد[7] - إلى البرهنة على امتناع وجود علل لا نهاية لها، إذ يترتب على وجودها غير متناهية أن تكون من الموجودات التى لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود.

إن قول ابن سينا القائم على تحليل فكرة الممكن والواجب، يعد - فيما يرى ابن رشد - قولاً فى غاية السقوط، وذلك أن الممكن فى ذاته وفى جوهره لا يمكن أن يعود ضروريًا من قبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٥، ١٤٦ وأيضًا: «تهافت التهافت» ص ٧٢.

(٢) «مقاصد الفلاسفة» للغزالى ص ٥٣، ٥٤، «معيار العلم» للغزالى ص ٣٤٣ - ٣٤٧، «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» لفخر الدين الرازى ص ١٠٨، وأيضًا: «الأربعون» للرازى ص ٨٣ - ٨٦.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية- مادة: ابن رشد لكارا دى فو Carra de Vaux تعليق الدكتور جميل صليبا - الترجمة العربية - مجلد ١ عدد ٣ ص ١٧٠، وأيضًا: «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» لابن شيبة - جزء ٣ ص ٢٢٧.

(٤) Gauthier (L): La philosophie Musulamane

(٥) Renan (E): Averroes et L' Averroisme p. 101.

(٦) عاطف العراقى: «ثورة العقل فى الفلسفة العربية» من ص ٨١ - ١١٦ فى مواضع متفرقة، وأيضًا: «النزعة العقلية» ص ٢٢٢ - ٢٢٥، «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد».

(٧) تهافت التهافت ص ٧٣، وأيضاً: M. Allard: Le Rationalisme de Averroes P. 45

الضرورى. فإن قيل إنما يعنى قولنا ممكنًا باعتبار ذاته، أى: متى توهم فاعله مرتفعًا ارتفع هو، قلنا إن هذا الارتفاع مستحيل[1].

وهكذا يحاول فيلسوفنا ابن رشد، إثارة الشكوك والاعتراضات وأوجه النقد على دليل ابن سينا، مقيمًا نقده على تمسكه بالعقل وعلى تأثره بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يريد أن يجنب الفلسفة الطريق الكلامى الجدلى لأنه لا يلتقى والطريق البرهانى الذى يعتبره ابن رشد أسمى صور اليقين.

والواقع فيما نرى من جانبنا أن ابن سينا رغم تمييزه فى كتبه المنطقية بين الطريق الفلسفى البرهانى والطريق الجدلى الكلامى ورفعه الطريق الأول على الطريق الثانى، إلا أنه تأثر بكثير من المقدمات الكلامية فى بعض جوانب فلسفته، ومنها مقدمات الأشاعرة، كما كشف عن ذلك ابن رشد. وقد يكون وقوع ابن سينا وتأثره ببعض المقدمات الكلامية الأشعرية، هو الذى أدى به إلى دفاعه فى بعض كتبه عن بعض أبعاد التجربة الصوفية، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن هناك نقاط التقاء عديدة بين الفكر الأشعرى والفكر الصوفى، تمامًا كما نقول إن هناك نقاط التقاء بين الفكر الاعتزالى والفكر الفلسفى.

وإذا كنا قد ذكرنا أن من معالم وعناصر المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، تأثره بأرسطو، فإن هذا يتضح للدارس لنقد ابن رشد لدليل ابن سينا، إذ إن مغزى هذا النقد هو أنه لا يجد عند أرسطو دليلاً على وجود الله يقوم على فكرة الممكن والواجب. صحيح أن فكرتى القوة والفعل عند أرسطو وانتقال الشىء من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل، قد نجد بينها وبين فكرة الممكن والواجب نوعًا من التشابه، ولكن الأساس غير الأساس والتصور غير التصور، وإلا كيف نفسر نقاط الالتقاء بين اعتماد ابن سينا ـ وقبله الفارابى ـ على تحليل فكرتى الممكن والواجب وبين الوقوع فى التيار الأشعرى. إن هذا التمييز بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب يعد، من بعض زواياه ـ كما سبق أن

---

(١) مناهج الأدلة ص ١٤٦.

أشرنا منذ قليل - تأثرًا بالمقدمة الكلامية التى تقول بأن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. وهذا ما أدى بالأشاعرة مثلاً والغزالى أيضًا إلى القول بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات تعد علاقات غير ضرورية، أى: لا نجد ضرورة مثلاً بين النار والاحتراق، بل من الجائز أن تؤدى النار إلى البرودة وهكذا[(١)].

والدليل على أن أساس الفكرة الأشعرية **(الواجب والممكن)** غير أساس الفكرة الأرسطية **(القوة والفعل)** هو أن تصور الأشاعرة للعلاقة بين القوة والفعل يختلف عن تصور أرسطو.

نوضح ذلك بالقول بأن تحليل فكرة الممكن والواجب يمكن أن تؤدى إلى أن القوة عند الفعل فقط وليست قبل الفعل، وبالتالى تكون العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات، أما إذا لم تعتمد على فكرة الممكن والواجب فإننا نقول إن القوة قبل الفعل. وإذا قلنا بهذا فإن العلاقة تكون غير ضرورية بين الأسباب والمسببات، فإذا جاء ابن سينا وأقام دليله على وجود الله على تحليل فكرة الممكن والواجب، فإن ابن رشد ينبهنا إلى أنه وقع فى مقدمات كلامية تؤدى إلى القول بأن العلاقة غير ضرورية بين الأسباب والمسببات.

ولعل هذا هو ما أدى بابن رشد إلى نقد كل من الأشاعرة وابن سينا حين أقاموا أدلتهم على تحليل معنى الممكن والواجب لأنه يعلم تمامًا أن ذلك يؤدى إلى إنكار الخصائص الثابتة بين الأسباب والمسببات. وقد فعل ذلك متأثرًا بأرسطو حين كان يرد فى كتابه «الميتافيزيقا» على الذين يقولون إن القوة عند الفعل فقط، وبربط ابن رشد بينهم وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالى أيضًا[(٢)].

ولعل هذا مما يدلل على أن من أبعاد المنهج النقدى عند ابن رشد، تأثر ابن رشد بأرسطو. ونريد بيان ذلك بذكر ما يقوله ابن رشد فى معرض تفسيره

(١) عاطف العراقى: «ثورة العقل فى الفلسفة العربية» ص ١١٣، ١١٤.

(٢) عاطف العراقى: «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية» ص ١١٢ وما بعدها.

لكتاب الميتافيزيقا لأرسطو، يقول ابن رشد: «إن من الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذى هى قوية عليه، ويقول: إن القوة بالشيء الذى توجد قوية عليه يوجدان معًا. وهذا يلزم عنه ألا تكون قوة أصلاً، لأن القوة مقابلة للفعل ولا يمكن أن يوجدا معًا. فإذا فعل الشيء فعلاً، فينبغى أن يسأل منكر تقدم القوة على الفعل، بأن يقول قائل له: هل فعل هذا ما كان قويًا عليه قبل الفعل أو غير قوى عليه؟ فإن قال: ما كان غير قوى عليه. فقد فعل الممتنع. وإن قال: فعل ما كان قويًا عليه. فقد أقر بالقوة قبل الفعل. وهذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملّتنا. وهو قول مخالف لطباع الإنسان فى اعتقاداته وفى أعماله»[1].

هذا ـ إذن ـ دليل على أن ابن رشد حين ينقد فكرة ما، فإن من أسباب نقده أنه يتأثر بأرسطو، بالإضافة إلى أنه يتساءل عن المبرر العقلى دائمًا إذا بحث فى فكرة من أفكار الخصوم، وإذا لم يجد هذه الفكرة قائمة على العقل، فإنه يجد من حقه أن يقوم بنقدها.

والواقع أن ابن رشد ينتقد ابن سينا ليس فى هذا المجال فقط ـ الاستدلال على وجود الله تعالى بتحليل معانى الممكن والواجب ـ بل إنه ينقده فى مواضع أخرى عديدة منها على سبيل المثال أن ابن سينا إذا كان قد ذهب ـ كما فعل الفارابى قبله ـ إلى تفسير العلاقة بين الله والعالم إلى القول بالفيض أو الصدور أو العقول العشرة، بمعنى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. ثم يصدر عن هذا الواحد واحد آخر. . . . إلخ. فإن ابن رشد ينقد هذا القول نقدًا عنيفًا ويكشف عن كثير من الإشكالات والتناقضات فى القول بالفيض. إنه يذهب إلى أن قولهم بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد، يناقض قولهم بأن الذى صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة؛ لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد، إلا أن يقولوا إن الكثرة التى فى المعلول الأول، كل واحد منها أول. بيد أن هذا لابد وأن يؤدى بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة[2].

---

(١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو، مجلد ٢ ص ١١٢٦ وما بعدها.

(٢) تهافت التهافت ص ٥٦

بل إن ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات، ويقول: كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا. لقد نتج عن ذلك أن قلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة وهو يعنى بذلك أن أرسطو وقدامى الفلاسفة(١) لم يقولوا بذلك.

وإذا كانت هذه كلها ـ فيما يرى ابن رشد ـ خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، ولا تجرى على أصول الفلاسفة، كما لا تبلغ مرتبة الإقناع الخطابى ـ فضلاً عن الجدلى ـ فإن الموقف الصحيح هو القول بأن المعلول الأول فيه كثرة ولابد أن يكون فى هذه الكثرة واحد فوحدانيته اقتضت أن نرجع الكثرة إلى الواحد، وتلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحداً تعد معنى بسيطاً صدرت عن واحد بسيط(٢).

وهكذا نجد عند ابن رشد نقداً لتفسير العلاقة بين الواحد (الله) والكثير (العالم) على النحو الذى وُجد عند الفارابى وابن سينا، ومحاولة من جانبه لدراسة هذه العلاقة دون القول بالفيض.

وإذا كان ابن رشد كما سبق أن ذكرنا قد اهتم بنقد الفلسفة السينوية، فإنه لم يقتصر على ذلك، بل إن دقة ابن رشد ومحاولة كشفه عن كل صغيرة وكبيرة من الأخطاء التى وقع فيها ابن سينا، اهتمامه بالرجوع إلى الفكر الأرسطى كعنصر مكوِّن لمنهجه النقدى، جعله يهتم بالرد على ابن سينا فى كثير من المواضع الجزئية، ومنها على سبيل المثال: أن ابن سينا إذا كان يذهب إلى أن صاحب العلم الطبيعى(٣) لا يبرهن على مبادئه، وأن العلم الإلهى (الميتافيزيقا) هو الذى يتكفل ببيان مبادئ العلم الطبيعى فإن ابن رشد يرى أن العلم الطبيعى هو نفسه الذى ينظر فى مبادئه. فالمادة والصورة مثلاً ينظر العلم الطبيعى فيهما من حيث إنهما مبادئ لوجود متغير، وتنظر الفلسفة الأولى فيهما من حيث إنهما مبادئ الجوهر بما هو جوهر(٤).

---

(١) ، (٢) تهافت التهافت ص ٦٥.

(٣) ابن سينا: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات (رسالة فى الأجرام العلوية) ص ٢٨، ٢٩.

(٤) تفسير ما بعد الطبيعة جزء ٢ ص ٥٠٨، جزء ٣ ص ١٤٢٠ ـ ١٤٢٦، وأيضاً : تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١.

وإذا كان ابن سينا يذهب ـ مخالفًا فى ذلك أرسطو ـ إلى القول بوجود قوة وهمية وظيفتها إدراك المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية، كالقوة التى تدرك عداوة الذئب للشاة وأن الذئب مهروب عنه، والولد معطوف عليه[1] فإن ابن رشد يذهب فى معرض نقده لابن سينا إلى القول بعدم وجود هذه القوة فى مذاهب القدماء، وأن الوظيفة التى يرجعها ابن سينا للقوة الوهمية إنما هى من عمل القوة المتخيلة، وبذلك لا يكون هناك معنى لإضافة قوة جديدة أخرى[2].

وهكذا نجد ابن رشد مهتمًا بنقد الفلسفة السينوية فى كثير من المواضع، سواء كانت مواضع رئيسية تعبر عن خلاف مذهبى بين الفيلسوف المشرقى (ابن سينا) والفيلسوف المغربى (ابن رشد) أو كانت مسائل وفروعًا جزئية لا تعبر عن خلاف مذهبى رئيسى، وإن كانت تعد دليلاً على أن فيلسوفنا يريد الرجوع إلى مذهب أرسطو نظرًا لأن رأيه ـ فيما يذهب ابن رشد ـ يعد رأيًا صحيحًا.

خامسًا ـ الحسّ النقدىّ فى موقفه من المتكلمين:

نود الإشارة إلى أننا سوف لا نقتصر فى التعرف على آراء المتكلمين على ما يذكره ابن رشد عنهم أثناء نقده لهم، بل سنرجع إلى أبرز الكتب التى تركها لنا المتكلمون وذلك حتى يتسنى لنا معرفة مدى صحة ما يذكره ابن رشد عنهم.

لقد بين لنا ابن رشد أن المتكلمين قالوا بدليلين على وجود الله: دليل أول وهو دليل الحدوث، ودليل ثان هو دليل الممكن والواجب.

وإذا كان ابن رشد قد نقد ـ كما سنرى ـ الدليلين، فإن هذا النقد من جانبه كان قائمًا على أسس محددة. إنه إذا كان قد نقد دليل الحدوث، فإن هذا كان

---

(١) ابن سينا: «الإشارات والتنبيهات» ص ٣٤٥ من القسم الطبيعى، و«عيون الحكمة» لابن سينا ص ٣٨، ٣٩
وانظر أيضًا: Munk; Melanges de la Philosophie, juive et Arabe P. 364.
وأيضًا: عاطف العراقى: «مذاهب فلاسفة المشرق» ص ١٧٥.

(٢) ابن رشد: تلخيص كتاب «الحاس والمحسوس» ص ٢١٠، وأيضًا: «تهافت التهافت» ص ١٢٧، ١٢٨.
وأيضًا كتابنا: «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد».

متوقعًا من جانبه. إذ إنه يؤمن بقِدَم العالم، أى: قِدَم المادة الأولى. وقد قدَّم لنا أدلة على وجود الله لا تتعارض مع القول بقدم العالم. وقد يكون هذا رد فعل من جانبه على ما ذهب إليه الغزالى فى تهافت الفلاسفة. إن الغزالى فى دراسته لمشكلة حدوث العالم وقِدَمه وقيامه بتكفير الفلاسفة لقولهم بقدم العالم قد ذهب إلى أهل الحق إذا كانوا على صواب فى الرأى حين قالوا بحدوث العالم وقدَّموا لنا أدلة على وجود الله، فإن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين ذهبوا إلى القول بقدم العالم وفى نفس الوقت نجدهم يقدمون لنا أدلة على وجود الله، إذ إن القول بالقِدَم يتعارض ـ فيما يرى الغزالى ـ مع محاولة التدليل على وجود الله.

ومن هنا نجد ابن رشد حريصًا على نقد دليل المتكلمين الذى يقوم على القول بحدوث العالم. ونرى من جانبنا أن هذا النقد ينطبق على الغزالى أيضًا إذ إن الغزالى قد اتفق مع الأشاعرة فى كثير من الآراء التى قال بها.

إن منهج الغزالى الذى سار فيه هو إلى حد كبير منهج الأشاعرة فى ردهم على الفلاسفة. وكثير من الآراء التى قال بها تتفق إلى حد كبير مع الآراء التى ارتضاها الأشاعرة لأنفسهم. وكم نجد من آراء قال بها الغزالى أثناء رده على الفلاسفة وذلك فى كتابه «تهافت الفلاسفة»، نجدها فى كتاب «الإرشاد» للجوينى المتكلم الأشعرى.

ومهما يكن من أمر، فسيتبيَّن أثناء تحليلنا لمنهج ابن رشد النقدى فى مجال الرد على المتكلمين والرد على الصوفية، المواضع التى نقد فيها ابن رشد آراء الغزالى المتعددة فى مجالات متنوعة منها ما يدخل فى إطار فلسفة الطبيعة ومنها ما يدخل فى إطار الميتافيزيقا أو الفلسفة الإلهية، بالإضافة إلى إشاراتنا المتعددة إلى آراء الغزالى عند الكشف عن أوجه نقد ابن رشد الفيلسوف المشرقى ابن سينا.

قلنا إن ابن رشد قد نقد دليلين قال بهما المتكلمون من الأشاعرة للتدليل على وجود الله، ونود أن نبيِّن فى معرض بياننا للأسس التى استند إليها ابن رشد فى نقده، إلى أن ابن رشد ـ وكما سنرى ـ إذا كان قد نقد دليل الحدوث كدليل قال

به الأشاعرة لإثبات وجود الله تعالى، فإنه قد نقد أيضًا دليلاً ثانيًا قال به المتكلمون وهو دليل الممكن والواجب. فالعالم ممكن الوجود، أما الله فهو واجب الوجوب.

وقد بين لنا ابن رشد أن القول بفكرة الممكن تؤدى إلى القول بأن العلاقات غير ضرورية بين الأسباب ومسبباتها. وإذا كان ابن رشد يقول بالضرورة ـ أى: بالتلازم بين الأسباب ومسبباتها ـ فإنه قد نقد هذا الدليل، دليل الممكن والواجب.

إن فيلسوفنا ابن رشد فى نقده لهذا الدليل الذى يقول به المتكلمون يعتمد على مبادئ يؤمن بها هو، ومن هذه المبادئ تقرير العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، إنه لا ينقد المتكلمين فحسب، بل ينقد أيضًا الفلاسفة فى اعتمادهم على بعض الأفكار التى تجدها فى هذا الدليل. لقد نقد ابن سينا أيضًا لأنه رأى أن دليل ابن سينا قد اعتمد على بعض المقدمات الكلامية الجدلية.

وبوجه عام يمكن القول بأننا لو تأملنا فى موقف ابن رشد النقدى فى هذا المجال لوجدنا أن هذا الموقف من جانبه يقوم على تخطِّى طريق الخطابيين لأنه لا يخرج عن كونه مجرد نزعة إقناعية. كما يقوم على تجاوز طريق أهل الجدل، لما فيه من شكوك لا يستطيع فهمها العامة كما لا يقبلها الفلاسفة الذين لا يرتضون بالبرهان بديلاً.

لقد كان ابن رشد ـ إذن ـ حريصًا على نقد اتجاه المتكلمين. إنه اتجاه لا يرقى إلى الاتجاه البرهانى الفلسفى كما لا يتفق مع أفهام الجمهور، وقد درسنا المؤثرات الفلسفية الأرسطية التى توجد فى اتجاه ابن رشد لنقد آراء المتكلمين، كما لاحظنا أن ابن رشد إذا كان قد نقد موقف المعتزلة والأشاعرة، إلا أنه كان يميل إلى موقف المعتزلة فى بعض جوانبه، أكثر من ميله إلى موقف الأشاعرة بل إنه كان حريصًا على إبراز ما فى موقفهم من أخطاء وتناقضات.

لقد وصف ابن رشد طريقة المتكلمين بأنها طريقة جدلية، أى: لا تسمو إلى مرتبة البرهان، نجد هذا سواء فى نقده لموقفهم حول الجسمية أو حول الجهة

أو حول الرؤية. وقد ركز حول موضوع الرؤية بصفة خاصة، إذ إن الأشاعرة إذا كانوا يجيزون رؤية الله تعالى فى الآخرة، فإن فيلسوفنا قد أقام نقده لموقفهم على أساس يتمسك به دائمًا وهو أن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها تعد علاقات ضرورية، إنه يحدد بناء على ذلك شروطًا للرؤية متأثرًا فى ذلك بكثير من الأفكار الفلسفية اليونانية والتى نجدها بين ثنايا شروحه وتلاخيصه على كتب الفيلسوف اليونانى أرسطو.

وقد ذهب فيلسوفنا - كما سنرى - إلى أن الأشاعرة قد خلطوا بين إدراك العقل وإدراك البصر. إن العقل إذا كان يدرك ما ليس فى جهة. فإن إدراك البصر لا يتم إلا بشروط محددة معينة من بينها الجهة والضوء واللون.

لقد لجأ الأشاعرة - فيما يذهب ابن رشد - إلى حجج سوفسطائية، أى: تلك الحجج التى يُظن أنها صحيحة فى حين أنها ليست كذلك.

وإذا كان الأشاعرة قد اعتمدوا فى إثباتهم لجواز الرؤية على ذهابهم إلى أن معيار صحة الرؤية هو الوجود فإن ابن رشد قد ذهب إلى أن المعيار أو الأساس لا يعد صحيحًا بأى حال من الأحوال. إذ لو كان الوجود هو مقياس الرؤية ومعيارها؛ لوجب - إذن - أن نبصر الأصوات وهذا يعد غير صحيح، كما يعتبر خارجًا عن العقل خروجًا تامًا. إذ لكل شىء خصائص محددة ثابتة ولكل حاسة عملها المحدد. كما لا يمكن انقلاب البصر سمعًا ولا يمكن عودة اللون صوتًا.

ولنحاول الآن الكشف عن تفصيلات الحس النقدى لابن رشد فى موقفه من المتكلمين من خلال بعض مواقفهم.

غير خاف علينا أن فلاسفة العرب عامة، وابن رشد على وجه الخصوص، قد تأثروا بأرسطو فى مجال دراسته المنطقية للجدل والبرهان، واعتبروا المتكلمين ممثلين للفكر الجدلى، والفلاسفة ممثلين للفكر البرهانى، وذلك على النحو الذى سبق أن أشرنا إليه.

والواقع أن ابن رشد قد سعى بكل قوته إلى التفرقة بين الأقوال الخطابية والأقوال الجدلية والأقوال البرهانية، وسعى دوامًا للوصول إلى البرهان الذى يعدّ عنده أسمى صور اليقين.

بل يمكن القول ـ كما سبق أن أشرنا ـ بأن مفتاح فلسفة ابن رشد بأسرها إنما يتمثل فـى هـذه التفرقة الجوهرية بيـن هـذه المراتب الثلاث: مراتب الخطابة، والجدل، والبرهان.

فهو يقول فى كتابه: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»[(١)]:

«الناس على ثلاثة أصناف: صنف ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى عن هذا النوع من التصديق. وصنف هو من أهل التأويل الجدلى وهم الجدليون[(٢)] بالطبع، أو بالطبع والعادة. وصنف هو من أهل التأويل اليقينى وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعنى: صناعة الحكمة».

معنى هذا أننا إذا لم ندرك هذه التفرقة التى يقول بها فيلسوفنا، فإننا لا يمكن أن نفهم فلسفته بصفة عامة، ونقده للفكر الجدلى الكلامى بصفة خاصة، إذ إن ابن رشد قد سعى إلى نقد هذا النوع من الفكر، ونقده له أكثر شمولاً من نقده للطريق الخطابى ـ أى المرتبة الخطابية ـ إذ إن الطريق الخطابى إذا كان موجهًا لإقناع العامة أساسًا، والطريق البرهانى إذا كان للخاصة، أى: الفلاسفة، أهل اليقين. فإن الطريق الجدلى فوق مستوى العامة، ولا يرضى عنه الفلاسفة.

ومعنى هذا أن ذلك الطريق قد لا يفيد الناس أساسًا، ولعله كان طريقًا مرتبطًا بظروف زمانية معينة أكثر من كونه طريقًا مفتوحًا شاملاً ولازمًا لكل عصر ولكل زمان.

قلنا إن ابن رشد إذا كان ينقد الطريق الجدلى، فإن سبب ذلك أنه يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية، ولا يرتضى بالبرهان بديلاً. إنه ينادى بتطبيق هذا الطريق البرهانى على دراسة المشكلات الفلسفية، ويعتبر هذا البرهان محكاً للنظر الصادق السليم. دليل ذلك قول ابن رشد: «**إن الحكمة هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان**»[(٣)]. وإذا كان المتكلمون قد وقفوا عند صور

---

(١) فصل المقال ص ٢١.

(٢) يقصد بهم المتكلمين.

(٣) تهافت التهافت ص ١٠١.

الجدل ولم يرتضوا لأنفسهم تجاوز هذا الطريق إلى طريق أسمى منه وأدق، وهو طريق البرهان، فإن ابن رشد وجد من واجبه نقدهم، إذ إن أىّ رأى من الآراء لا يرتفع إلى مستوى البرهان، فإنه يعد رأيًا غير صحيح، بل ليس داخلاً فى المجال الفلسفى، فيما يرى ابن رشد.

وإذا تساءلنا وقلنا: هل نقد ابن رشد للطريق الكلامى الجدلى ينطبق على **المعتزلة** كما ينطبق على **الأشاعرة**؟ فإننا نستطيع الإجابة عن هذا بالقول بأن نقده ينصب أساسًا على الأشاعرة كما ينطبق من بعض جوانبه وزواياه على المعتزلة.

صحيح أن كتب المعتزلة لم تصل إليه، فهو يقول: «**وأما المعتزلة، فإنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة من كتبهم شىء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشاعرة**»[١].

ولكن هذا لا يعنى أن نقده يعد منطبقًا على الأشاعرة وحدهم، نظرًا لأنه يركز على المنهج أكثر من تركيزه على هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها المعتزلة أو الأشاعرة.

وصحيح أن المعتزلة قد اتجهوا إلى التأويل العقلى أكثر من الأشاعرة. ولكنهم أولاً وأخيرًا فرقة كلامية، وإذا قلنا إنهم يعتبرون أساسًا فرقة كلامية، فمعنى هذا أن طريقتهم تعد طريقة جدلية وليست طريقة برهانية، ثم إنه من المرجح أن ابن رشد اطلع على آراء المعتزلة من خلال كتب الأشاعرة. إذ إنه كثيرًا ما يشير إلى آراء المعتزلة حين دراسة المشكلات التى يبحث فيها.

ومهما يكن من أمر، فإن قصد ابن رشد وهو نقد الإطار أو المنهج. وإذا كان هذا هو قصده، فإن نقده يكون شاملاً ـ إلى حد كبير ـ الأشاعرة والمعتزلة أيضًا. إذ إن الإطار الجدلى هو ما تحرك فيه كل من الممثلين للفكر الأشعرى والممثلين للفكر الاعتزالى أيضًا، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار ردود كل فريق من أنصار

---

(١) مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٤٩، وراجع كتابنا: «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد» (الفصل الخاص بنقده للأشاعرة).

الفريقين على الفريق الآخر، وإن كانت آراء المعتزلة فيما يبدو لنا أكثر دقة من آراء الأشاعرة وأكثر سعيًا نحو العقل، ولعل هذا يفسر اقتراب المعتزلة من الفلاسفة واقتراب الأشاعرة من الصوفية، وإن كان منهج المعتزلة غير منهج الفلاسفة، ومنهج الأشاعرة غير منهج المتصوفة.

لقد نقد ابن رشد علماء الكلام لأنهم أهل جدل لا برهان. فهم ـ فيما يرى فيلسوفنا ـ قد آمنوا بآراء معينة بناء على اعتقادات سابقة يجعلون همهم نصرتها وتأييدها. سواء تم هذا عن طريق الأقاويل السوفسطائية أو الأقاويل الجدلية أو الأقاويل الخطابية أو الأقاويل الشعرية. بحيث صارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها[1].

تبين لنا مما سبق كيف اهتم ابن رشد بالتفرقة بين مراتب أقاويل عديدة أهمها الأقاويل البرهانية والأقاويل الجدلية والأقاويل الخطابية الإقناعية، وإذا كانت الأقاويل الجدلية الكلامية والأقاويل الخطابية لا تعد فى رأى ابن رشد داخلة فى إطار اليقين الذى يسعى إليه الفيلسوف من خلال تمسكه بالبرهان، إنه كان متوقعًا منه ـ إذن ـ نقد مواقف المتكلمين وخاصة الأشاعرة.

وسنحاول فى الصفحات التالية اختيار نماذج من المواقف الكلامية فى مجالات متعددة ثم تبيان نقد ابن رشد لها. وإذا كان ابن رشد قد حرص على عرض رأى الخصم قبل نقده، فإننا انطلاقًا من هذا الموقف الرشدى، سنحاول الوقوف عند هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها المتكلمون، حتى يتسنى لنا فهم موقف ابن رشد.

ونود أن نشير ـ بادئ ذى بدء ـ إلى أن إبراز موقف ابن رشد النقدى بالنسبة للمتكلمين أو بالنسبة لابن سينا أو غير هؤلاء من مفكرين وفلاسفة، لا يعنى أننا نتفق مع ابن رشد فى كل ما قاله بالنسبة لهذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، مجلد ١ ص ٤٣، ٤٤.

بها المتكلمون والفلاسفة والصوفية. وكم حاولنا فى دراسات سابقة بيان اختلافنا مع فيلسوفنا ابن رشد فى رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها[1].

يعرض ابن رشد فى كثير من كتبه المؤلفة وكتبه التى يشرح فيها فلسفة أستاذه أرسطو. بعض أدلة من سبقوه على وجود الله. إنه يعرض أولاً الدليل ثم يقوم بعد ذلك ببيان أوجه الضعف فيه ثم ينتقل إلى دليل آخر. فعل هذا بالنسبة للصوفية، وابن سينا ـ كما سنرى ـ وفعله أيضًا بالنسبة للمتكلمين، وذلك حتى يتسنى له بعد ذلك القول بدليل أو أكثر من الأدلة على وجود الله تعالى. وهذه الأدلة فى رأيه تتفادى أوجه النقص فى الأدلة التى قدمها من سبقوه.

معنى هذا أن ابن رشد كان حريصًا على إبراز الجانب النقدى فى مجال التدليل على وجود الله، ثم نجده ينتقل من هذا الجانب إلى الجانب الإيجابى، الذى يتمثل عنده فى ثلاثة أدلة على وجود الله تعالى، هى دليل العناية الإلهية أو الغائية، ودليل الاختراع، ودليل الحركة.

إنه يعرض أولاً ـ كما سبق أن أشرنا ـ لدليلين قال بهما المتكلمون للتدليل على وجود الله تعالى، هما دليل الحدوث، ودليل الممكن والواجب.

والواقع أن المتكلمين قد اهتموا بالتدليل على وجود الله تعالى. نجد هذا عند **الأشعرى**، وعند **الجوينى**، وعند **الباقلانى**، وغير هؤلاء من مفكرين يمثلون الاتجاه الكلامى.

فبالنسبة للدليل الأول الذى يعرضه ابن رشد كدليل قال به المتكلمون ـ وهو دليل الحدوث ـ فإننا نستطيع القول بأن هذا الدليل يقوم على الاعتقاد بأن العالم يعد حادثًا أى: مخلوقًا من العدم، وليس قديمًا أى: ليس موجودًا من مادة أولى أزلية، كما يقول بذلك أكثر فلاسفة العرب **كالفارابى وابن سينا**.

هناك ـ إذن ـ صلة بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله تعالى،

---

(١) راجع فى ذلك كتابنا: «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية»، وأيضًا: مقالتنا عن مشكلة الحرية فى الفكر الإسلامى (فى كتاب: دراسات فلسفية، مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور، جـ ١).

بمعنى أن العالم إذا كان حادثًا، فلابد له من مُحدث. ذهب إلى ذلك المتكلمون عامة كما ذهب إليه **الكندى**[1] أيضًا فى دليل من أدلته على وجود الله تعالى.

ويبدو لنا أن **ابن رشد** وهو من الفلاسفة الذين يقولون بقدم العالم، كان حريصًا على عرض هذا الدليل الذى يعتمد على فكرة الحدوث ثم القيام بنقده. لكى يبين لنا أنه بالإمكان التدليل على وجود الله تعالى مع القول بقدم العالم. وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن **الغزالى** فى كتابه «تهافت الفلاسفة» قد ذهب إلى أن الفلاسفة قد تناقضوا مع أنفسهم حين قالوا بقدم العالم، وفى نفس الوقت قدَّموا أدلة على وجود الله[2].

ومعنى هذا أن **ابن رشد** ـ كما سبق أن أشرنا ـ كان حريصًا بطريقة مباشرة تارة وبطريقة غير مباشرة تارة أخرى على توجيه أكثر من نقد إلى فكرة الحدوث التى يقوم عليها دليل الأشاعرة، حتى يبين لنا أنه ليس من الضرورى أن يقوم الاعتقاد بوجود الله على القول بحدوث العالم، بل بالإمكان أن نقول بالقدم ومع ذلك نقدم أكثر من دليل على وجود الله. وقد فعل ذلك **ابن رشد** ـ كما سبق أن أشرنا ـ كما فعله فلاسفة آخرون قالوا بقدم العالم **كالفارابى وابن سينا**، ومع ذلك نجد لكل فيلسوف منهم دليلاً أو أكثر على وجود الله تعالى.

قلنا إن المتكلمين يقولون بدليل على وجود الله هو دليل الحدوث. وهذا الحدوث يقوم عندهم على القول بأن الأجسام تتركب من أجزاء لا تتجزأ، أى: جواهر فردة، وهذه الجواهر الفردة تعد مُحدَثة، وبالتالى تكون الأجسام التى تتركب من هذه الجواهر مُحدَثة أيضًا. وإذا كانت محدثة، فلابد أن يكون لها مُحدِث وهو الله تعالى.

---

(١) يربط الكندى بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله، بمعنى أن الاعتقاد بأن العالم حادث، لابد أن يؤدى إلى القول بوجود علة خالقة للكون، ويقول فى رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم مؤيدًا هذه الفكرة: «وليس ممكنًا أن يكون جرم بلا مدة فانية الجرم ليست لا نهاية لها، وآنية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل، فالجرم ـ إذن ـ محدَث اضطرارًا، والمحدث محدث المحدَث، والمحدث والمحدَث من المضاف، فلكلٍّ محدث اضطرارًا، عن ليس». (راجع كتابنا: «مذاهب فلاسفة المشرق» ص ٦٢ وما بعدها).

(٢) «تهافت الفلاسفة» ص ١٢٨، وانظر أيضًا كتابنا: «مذاهب فلاسفة المشرق» ص ٦٠ وما بعدها.

فالعالم ـ إذن ـ بجميع أركانه وأجسامه وموجوداته من نباتات وحيوانات ناطقة وغير ناطقة، يعد مخلوقًا كائنًا عن أول، حادثًا بعد أن لم يكن شيئًا ولا عينًا ولا ذاتًا ولا جوهرًا ولا عرضًا[1].

والدليل عندهم على حدوث هذه الموجودات كلها، أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال. بمعنى بطلان حالة وحدوث حالة أخرى. فالحالة التى حدثت يعد حدوثها معلومًا بالضرورة والمشاهدة، وما كان ضروريًا لم يفتقر إلى الاستدلال عليه. أما الحالة التى بطلت فإن بطلانها يعد دليلاً شاهدًا على حدوثها، لا قدَمها، لأنها لو كانت قديمة لما بطلت. إن التغير وبطلان الصفات وتغيرها إنما ينَطبق على الموجودات الممكنة الوجود، ولكنه لا ينطبق على الله تعالى واجب الوجود[2].

وإذا كان المتكلمون ـ كما سبق أن أشرنا ـ يقيمون هذا الدليل على القول بحدوث العالم، فإنه كان منتظرًا من ابن رشد نقد هذا الدليل بطريقة تفصيلية تحليلة.

فهو يذهب إلى أن طريقة المتكلمين فى حدوث العالم والتوصل من القول بالحدوث إلى الاعتراف بمحدِث للعالم تعتمد على مقدمات ثلاث هى:

(أ) الجواهر لا تنفكّ عن الأعراض.

(ب) الأعراض حادثة.

(جـ) ما لا ينفكّ عن الحوادث: حادث.

ويحاول ابن رشد نقد المقدمة الأولى بقوله إن هذه المقدمة لا تكون صحيحة إلا إذا كان الجوهر يعنى الأجسام التى نشير إليها والتى تقوم بذاتها. أما إذا قصدنا بالجوهر الجزء الذى لا ينقسم ـ كما يرى المتكلمون ـ فإن هذا لا يعدو أمرًا واضحًا يقينًا، إذ من أين نعرف وجود جواهر لا تقبل القسمة. وإذا كان يوجد هذا الشك، فلا يمكن ـ إذن ـ وصف طريق الأشاعرة بأنها طريقة برهانية[3].

---

(١) الإسفراينى: التبصير فى الدين ص ١٣٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٣٥.

(٣) مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ١٣٧، ١٣٨.

والواقع أن نقد ابن رشد لهذه المقدمة لا يخلو من تأثر بفلسفة أستاذه أرسطو. فإذا كان أرسطو قد نقد المذهب القائل بالجزء الذى لا يتجزأ، فإن ابن رشد - بالتالى - ينقد هذا المذهب الذى ذهب إليه المتكلمون.

ولعل هذا يتضح - ليس فى مؤلفاته فقط بل فى شروحه على أرسطو أيضًا - فمثلاً فى تلخيصه لكتاب ما بعد الطبيعة، يشير إلى ما ذهب إليه أرسطو من نقد القول بالجزء الذى لا يتجزأ، أى: الجوهر الفرد. ونقد المذاهب والآراء الأخرى التى سبقت رأى أرسطو، وكان حريصًا على نقدها، فهو يقول: «**وهذه الآراء الفاسدة كلها قد تبين بطلانها فى العالم الطبيعى، ولاح هنالك أن جميع الأمور المحسوسة مؤلفة من مادة وصورة، وتبين هنالك كم أنواع المواد وأنواع الصور. إلا أن النظر هنالك فيها إنما كان من حيث هى مبادئ لوجود متغير. وبالجملة من حيث هى مبادئ التغيير. وكذلك ما قيل فى ذلك من الآراء الفاسدة من هذه الجهة عوندت هنالك كالقول بالأجزاء التى لا تتجزأ، وغير ذلك من الآراء التى يكفل إبطالها فى ذلك العلم**»[1].

أما المقدمة الثانية وهى التى تقوم على القول بأن الأعراض حادثة، فإنها ليست واضحة ولا يقينية، إذ لا يمكن التوصل من مشاهدة بعض الجزئيات إلى حكم مطلق. فإذا شاهدنا حدوث بعض الأعراض، فلا يمكن تطبيق ذلك على كل الأعراض، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار الأعراض الخاصة بالأجرام السماوية كحركاتها وأشكالها.

ومعنى هذا أن المقدمة الثانية تقوم على قياس الشاهد على الغائب، وهذا يعد دليلاً خطابيًا وليس برهانيًا. إذ إن الانتقال من تطبيق الأحكام على الشاهد إلى تطبيقها على الغائب لا يكون معقولاً إلا عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب[2].

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١.

(٢) ابن رشد: «مناهج الأدلة» ص ١٤٠، ١٤١.

وينتهى ابن رشد من نقده للدليل الأول إلى القول بأن آراء المتكلمين بالنسبة لهذا الدليل لا يمكن أن تكون برهانية. كما أنها لا تليق بالجمهور، بل إنها لا تعدو كونها قياسًا جدليًا لا يرقى إلى مستوى البرهان واليقين. إنها لا تؤدى إلى الاعتقاد بوجود الله اعتقادًا يقينيًا. وهذا عيب القياس الجدلى - فيما يرى ابن رشد - إذ إن مقدمات هذا القياس لا يشترط فيها إلا أن تكون مشهورة فحسب، سواء وجدت فيها شروط المقدمات اليقينية أو لم توجد[١].

ونود أن نشير فى ختام دراستنا لنقد ابن رشد لدليل الحدوث عند المتكلمين إلى أن ابن رشد يقيم نقده لهذا الدليل على اعتقاده بقدم العالم من جهة، ومتابعة الفلاسفة الذين أخذوا بعدد المقولات العشر من جهة أخرى، وهذا على العكس من نظرة المتكلمين التى تذهب إلى أن عدد المقولات ثلاث لا عشر، وهى: الجوهر، وأعراضه التى يجمعها الكيف، والأين الذى يتحرك فيه[٢]. وبهذا اتجه ابن رشد اتجاهًا أرسطيًا إلى حد كبير، واستبعد أى تغيير يؤدى إلى إنكار ما توصل إليه الفيلسوف اليونانى أرسطو[٣].

وإذا كنا قد ذكرنا أن ابن رشد قد ركز على نقد دليلين من أدلة المتكلمين على وجود الله، فإننا نجده بعد نقده الدليل الأول - دليل الحدوث - ينقد الدليل الثانى - دليل الممكن والواجب - ويقيم نقده أساسًا على قوله بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات. ويلاحظ أنه يستند إلى مبادئ معينة محددة تكوّن نسقًا فلسفيًا. وإذا وجد أن هذه الفكرة أو تلك من الأفكار التى يقول بها المتكلمون تتعارض مع الأفكار والمبادئ التى دوّنها لنفسه، فإنه يجد من واجبه نقدها، ولعله قد اتضح لنا أن نقده لهذين الدليلين يقوم على اعتقاده بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها واعتقاده بقدم العالم. كما يقوم على أساس الارتفاع عن

---

(١) تلخيص البرهان ص ٢٠٤ (مخطوطة).

(٢) مقدمة د. إبراهيم مدكور لكتاب الشفاء لابن سينا ص ٣ (المنطق - المقولات).

(٣) مقدمة موريس بويج لتلخيص كتاب المقولات لابن رشد ص ٩، ١٠.

الأدلة الخطابية والجدلية وتجاوزهما، بحيث يصل إلى البرهان، إذ إن الفلسفة عنده ـ كما سبق أن أشرنا ـ هى النظر فى الموجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان.

إن ابن رشد فى نقده للمتكلمين عامة ـ والأشاعرة منهم على وجه الخصوص ـ يركز على إبراز ما فى آرائهم من مشكلات، ثم يبين لنا كيف أنهم لم يستطيعوا لها حلاً، وبهذا لا تعدّ برهانية ولا يقينية. إذ لو كانت كذلك لما عدمنا وجود دليل أو أكثر من دليل للبرهنة عليها، ولكنها جدلية، ومن هنا لا يمكن البرهنة عليها طبقًا لمبادئ البرهان.

إن فيلسوفنا ابن رشد، لا يهاجم المتكلمين أو ينقد آراءهم إلا عندما يتعرضون للنظر العقلى[1] إذ إن النظر العقلى يعتمد عندهم ـ فيما يرى ابن رشد ـ على الجدل، وهذا ما يريد ابن رشد استبعاده وتجاوزه حتى يصل إلى البرهان واليقين.

سادساً ـ الحسّ النقدىّ فى موقف ابن رشد من الغزالى:

نود أن نشير بإيجاز إلى الحس النقدى لابن رشد فى موقفه من الغزالى، إذ إن من المسائل المشهورة جدًا فى تاريخ الفلسفة العربية، موضوع الصراع الفكرى بين الغزالى فى المشرق العربى (توفى عام ٥٠٥هـ = ١١١١م)، وابن رشد فى المغرب العربى.

نقول إن إشارتنا ستكون موجزة، إذ سبق لنا تحليل موقف الغزالى فى العديد من الموضوعات التى سبق لنا دراستها، وخاصة فى حديثنا عن موقف ابن رشد النقدى للأشاعرة وابن سينا، وأهل الظاهر، بل الصوفية أيضًا، على اعتبار أن الغزالى لا يعد أساسًا فيلسوفًا، بل إنه لا يعدو كونه متكلمًا أشعريًا وصوفيًا.

إذا كان الغزالى قد ترك لنا كتبًا كثيرة من بينها «مقاصد الفلاسفة» و«إحياء علوم الدين» و«فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» و«المنقذ من الضلال»، وإذا كنا نجد فى بعض هذه الكتب هجومًا من جانبه على هذا الرأى أو ذاك من الآراء

(١) Renan; Averroes et L' Averroisme P. 136.

التى قال بها الفلاسفة، إلا إن أهم كتاب من كتبه التى ألفها أساسًا للرد على الفلاسفة تارة ولتفكيرهم فى بعض الآراء تارة أخرى هو كتابه «تهافت الفلاسفة»[1] كما هو واضح من عنوانه.

لقد عرض الغزالى فى هذا الكتاب عشرين مسألة أو موضوعًا على النحو التالى:

- إبطال مذهبهم فى أزلية العالم.
- إبطال مذهبم فى أبدية العالم.
- بيان تلبيسهم فى قولهم: إن الله صانع العالم، وإن العالم صنعه.
- فى تعجيزهم عن إثبات الصانع.
- فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين.
- إبطال مذاهبهم فى نفى الصفات.
- فى إبطال قولهم: إن ذات الأول لا ينقسم بالجنس والعقل.
- فى إبطال قولهم: إن الأول بسيط بلا ماهية.
- فى تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.
- فى بيان أن القول بالدهر ونفى الصانع لازم لهم.
- فى تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره.
- فى تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته.
- فى إبطال قولهم: إن الأول لا يعلم الجزئيات.
- فى إبطال قولهم بأن السماء حيوان متحرك بالإرادة.
- فى إبطال ما ذكروه من الغرض المحرِّك للسماء.
- فى إبطال قولهم: إن نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات.
- فى إبطال قولهم باستحالة خرق العادات.

(١) راجع دراستنا النقدية لهذا الكتاب فى مؤلفنا: «الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل» ص ٣٥٩ وما بعدها.

ـ فى قولهم: إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض.
ـ فى قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية.
ـ فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد مع التلذذ والتألم فى الجنة والنار باللذات والآلام الجسمانية.

أما فيلسوفنا ابن رشد فقد حاول بكل جهده الرد على كل رأى من الآراء التى ذهب إليها الغزالى[1] وقد ركز فى رده على الغزالى حين ذهب الغزالى إلى تكفير الفلاسفة فى آرائهم حول قدم العالم، وحول خلود النفس، وحول العلم الإلهى، كما نقد ابن رشد الغزالى حين ذهب فى «تهافت الفلاسفة» إلى إرجاع العلاقة بين الأسباب ومسبباتها إلى فكرة العادة؛ ومن هنا فلا ضرورة عنده للعلاقة بين الأسباب والمسببات.

يضاف إلى ذلك أن ابن رشد قد لاحظ أن الغزالى يذكر آراء لأرسطو، ومرجعه فى ذلك كتب الفارابى وكتب ابن سينا وهذا يعد خطأ فيما يرى ابن رشد إذ من الواجب الرجوع إلى مذهب أرسطو مباشرة، بدلاً من الاعتماد على ما يذكره فلاسفة العرب عنه. وهذه نحسبها ملاحظة صادقة من جانب ابن رشد وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن فلسفة أرسطو قد وصلت إلى العرب مختلطة فى بعض جوانبها بآراء **الأفلاطونية المحدثة**.

وقد وجد ابن رشد نفسه مضطرًا إلى أن يقول: «**إن تعرُّض أبى حامد الغزالى إلى مثل هذه الأشياء على هذا النحو من التعرض لا يليق بمثله، فإنه لا يخلو من أحد أمرين: إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فساقها فى كتاب «تهافت الفلاسفة» على غير حقائقها، وذلك من فعل الأشرار، وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيما لم يحط به علمًا، وذلك من فعل الجهّال. والرجل يجلّ عندنا عن هذين الوصفين، ولكن لابد للجواد من كبوة. فكبوة الغزالى وضعه هذا الكتاب، ولعله لجأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه**».

(١) راجع ما كتبناه فى هذا الموضوع فى كتابينا: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» و«المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد».

هذا ما يقول به ابن رشد فى مجال من مجالات نقده للغزالى. والواقع أن الغزالى ـ فيما نرى من جانبنا ـ كان من واجبه أيضًا أن يحدد ما يعنيهم باسم كتابه «تهافت الفلاسفة». هل اتفق كل الفلاسفة على رأى واحد؟ وهل ما يقول به من اتهامات تنطبق على فلاسفة العرب بمثل انطباقها على فلاسفة اليونان؟ وهل آراء الفارابى وابن سينا هى نفسها آراء أفلاطون، أو آراء أرسطو؟ وهل مذهب ابن سينا الفلسفى يطابق مطابقة تامة مذهب الفارابى الفلسفى(1). إننا نلاحظ من جانبنا أن هذه المحاولة من جانب الغزالى تحيط بها الأخطاء والتناقضات من كل جانب، ابتداء من اسم الكتاب، كتاب «تهافت الفلاسفة».

إن نقد ابن رشد للغزالى كان متوقعًا لأسباب عديدة، من أبرزها ـ فيما نرى من جانبنا ـ أن تراث الغزالى يعد معبرًا عن الدفاع عن جانب أشعرى جدلى صوفى، فى حين أن تراث ابن رشد يعد معبرًا ـ على العكس من ذلك تمامًا ـ عن جانب عقلى برهانى يدافع عنه بكل طاقته.

إن أقوال فيلسوفنا ابن رشد تعد تعبيرًا عن الدفاع عن التيار الفلسفى وعن الفلاسفة. إنه يرى أن الفلاسفة إذا كانوا قد أخطأوا فى شىء، فليس من الواجب أن ننكر فضلهم فى البحث بل يجب أن نشكرهم لأنهم حاولوا البحث عن الحقيقة، ومن يحاول البحث عن الحقيقة فقد يصيب تارة ويخطئ تارة أخرى وهذا لا يقلل من شأن الباحث عن الحقيقة بأى حال من الأحوال.

ودليلنا على أن آراء الغزالى تعد تعبيرًا عن وقفة أشعرية صوفية، هو أن المقارن بين الاتجاه الموجود فى كتاب «تهافت الفلاسفة» والاتجاه الموجود عند كثير من المفكرين الذين ارتضوا لأنفسهم الاتجاه الأشعرى، يجد أنهم قد استفادوا من كتابات الغزالى ومن اتجاهه. ومن هؤلاء المفكرين ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ

(1) راجع دراستنا لكتاب الحروف للفارابى، فى مؤلفنا: «الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل» ص ٣٤٣ وما بعدها.

فخر الدين الرازى فى كثير من كتبه وشروحه، ومنها كتابه «أساس التقديس فى علم الكلام»، وشرحه، بل هجومه على كتاب «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا.

وما يقال عن الاتجاه الكلامى الأشعرى عند الغزالى، يمكن أن يقال أيضًا بصورة مباشرة تارة وصورة غير مباشرة تارة أخرى، عن الاتجاه الصوفى السنِّى عند الغزالى، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار كثيرًا من أوجه الالتقاء بين الاتجاه الاشعرى والاتجاه الصوفى السنِّى. وهذا الاتجاه لا نعدم وجوده بين ثنايا صفحات «تهافت الفلاسفة» للغزالى. وهذا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على أن الغزالى عندما أصبح صوفيًا ـ أى: ارتضى لنفسه طريق التصوف ـ فقد اتجه إلى نقد آراء الفلاسفة تارة وإلى الهجوم عليهم تارة أخرى.

وإذا كان الغزالى قد بحث ـ كما سبق أن أشرنا ـ فى عشرين مسألة فى كتابه «تهافت الفلاسفة» واتجه إلى نقد الآراء التى ارتضاها الفلاسفة لأنفسهم، وقام بتكفيرهم فى ثلاث مسائل، فإن ابن رشد قد قال فى خاتمة كتابه «تهافت التهافت» إن هذا الرجل قد كفَّر الفلاسفة بثلاث مسائل: إحداها مسألة الخلود، وقد قلنا إن هذه المسألة عندهم من المسائل النظرية. والمسألة الثانية قولهم إنه لا يعلم الجزئيات، وقد قلنا أيضًا إن الذى يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفَّرهم به المتكلمون. وقال فى هذا الكتاب أى: كتاب «تهافت الفلاسفة» إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحانى، وقال فى غيره إن الصوفية تقول به. وعلى هذا فليس يكفر من قال بالمعاد الروحانى ولم يقل بالمحسوس إجماعًا، وجوَّز القول بالمعاد الروحانى.

والواقع أن ابن رشد كان حريصًا على نقد الغزالى كما كان حريصًا على نقد المتكلمين وخاصة الأشاعرة منهم لأن منهجه غير منهجهم واتجاهه غير اتجاههم. إن اتجاههم يدخل فى دائرة اللامعقول فى بعض جوانبه، أما ابن رشد فإنه يعد عميدًا للفلسفة العقلية.

سابعًا - خاتمة:

لعلنا قد كشفنا عن بعض جوانب المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - نقول: بعض جوانب - إذ إن ابن رشد - كما سبق أن ذكرنا - قد اهتم بنقد أكثر الاتجاهات التى سبقته، إن لم يكن كلها، والتى يرى فيها مخالفة لما يذهب إليه. ومن هذه الاتجاهات الاتجاه الصوفى واتجاه الحشوية والاتجاه الجدلى الكلامى. كما اهتم بنقد أكثر الفلاسفة الذين وجدوا قبله - سواء عاشوا فى المشرق العربى كالفارابى وابن سينا أو عاشوا فى المغرب العربى كابن باجه - فى قليل من الجوانب. هذا بالإضافة إلى مخالفته لبعض الآراء التى قال بها الفيلسوف اليونانى أرسطو.

والواقع أن إبراز كل جوانب النقد عند ابن رشد، يحتاج إلى العديد من الدراسات نظرًا لأن نقده لمن سبقوه، لا يقل أهمية عن الجانب الإيجابى من مذهبه، إذ إن الدارس لفلسفة ابن رشد، يجد أنه كان حريصًا قبل أن يقول برأى من الآراء حول مشكلة من المشكلات الفلسفية التى يبحث فيها، أن يبرز لنا أوجه الصواب والخطأ فى مواقف من سبقوه.

وإذا كنا لم نتحدث تفصيليًا فى دراستنا هذه عن نقد ابن رشد للغزالى أو نقده للمتكلمين، من الأشاعرة، فإن ما ذكرناه عن نقده للحشوية والصوفية وابن سينا قد يكون مؤديًا إلى بيان مبررات اختلاف منهج ابن رشد عن منهج المتكلمين وكذلك الغزالى، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار تأثر ابن سينا ببعض المقدمات الكلامية على النحو الذى أشرنا إليه، ومن هنا يكون نقد ابن رشد لابن سينا منطبقًا فى كثير من زواياه على الأشاعرة وكذلك الغزالى أيضًا والذى يعد مفكرًا أشعريًا صوفيًا لا ترقى أقواله إلى مستوى المذهب الفلسفى لأن الدائرة الأشعرية وكذلك الدائرة الصوفية غير الدائرة الفلسفية.

فإذا أردنا فى ختام دراستنا إبراز وبلورة الأسس التى يستند إليها المنهج النقدى والتى سبق أن أشرنا إليها، استطعنا القول بأن أبرز هذه الأسس يتمثل فى:

أساس أول: وهو عدم الوقوف عند ظاهر الآيات القرآنية، بل القيام بتأويلها لأن ابن رشد يعلم تمامًا أنه لن يكون بإمكانه الدعوة لفلسفة مفتوحة، فلسفة يكون بإمكانها أن تستوعب تيارات عديدة تخضع للتيار العقلى، إلا إذا قام بهذا التأويل وهذا قد ساعده إلى حد ما على التوفيق بين الفلسفة والدين كما ساعده على نقد الحشوية الذين يقفون عند ظاهر الآيات ولا يسمحون بالقياس والتأويل.

أساس ثان: وهو إبراز أخطاء الطريق الصوفى، إذ إن ابن رشد كان على وعى تام بأن حكمة الصوفية تتقابل وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد نظرًا لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل. ولعل هذا كان من الأسباب القوية التى دفعت ابن رشد إلى نقد فكر الغزالى الذى يعد مفكرًا صوفيًا، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الغزالى حينما أصبح صوفيًا تحوَّل إلى عدو لدود للفلسفة والفلاسفة. كما دفعت ابن رشد أيضًا إلى نقد الطريق الصوفى فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى.

أساس ثالث: وهو الكشف عن أخطاء المتكلمين، وخاصة الأشاعرة، إذ إن المنهج النقدى الذى يقوم على العقل، يختلف اختلافًا رئيسيًا عن منهج المتكلمين الجدلى، وهو المنهج الذى سارت عليه الفرق الكلامية سواء كانت من المعتزلة أو الأشاعرة. صحيح أن المعتزلة قد ساندوا العقل وصحيح أنهم أقرب إلى الفلاسفة ولكنهم ليسوا بفلاسفة، كما أن منهجهم يعد ـ قلبًا وقالبًا ـ منهجًا كلامياً جدليًا. أما الأشاعرة، فابن رشد يعدّ العدو اللدود لهم، ولا نجد فيلسوفًا قد كشف عن التناقضات والأخطاء الجسيمة التى وقعوا فيها أكثر من فيلسوفنا ابن رشد، وذلك فى مؤلفاته وشروحه معًا. وابتعاد منهج ابن رشد ابتعاداً تامًا عن المنهج الجدلى الكلامى، هو الذى أدى به إلى نقد آراء ابن سينا فى المواضع التى تأثر فيها ابن سينا بالعناصر الكلامية الجدلية.

أساس رابع: ونجده فى منهج ابن رشد النقدى، وهو تأثر فيلسوفنا بأرسطو تأثرًا كبيرًا. إن هذا التأثر من جانبه بأرسطو، قد أدى به إلى نقد ابن سينا حينما

قال ابن سينا بآراء يتمثل فيها التيار الكلامى أكثر من التيار الأرسطى، آراء اعتمد فيها على الأفلاطونين المحدثين.

أساس خامس وأخير: ويعد أهم الأسس وأشملها على وجه الإطلاق فى منهج ابن رشد النقدى، وهو الأساس العقلى. إن هذا الأساس هو الذى أدى به إلى نقد كثير من آراء المفكرين الذين سبقوه، بل أدى به إلى نقد تيارات بأكملها كالتيار الصوفى والتيار الكلامى. نعم إنه أهم الأسس، لأنه يعدّ الطريق الذهبى نحو التنوير.

ولا شك أن ابن رشد ـ رغم حسه النقدى ـ كان واقعًا إلى حد ما تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية، والدارس لأوجه نقده لكثير من الآراء والتيارات يلاحظ ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أنه كان يضع فى اعتباره الفلسفة الأرسطية التى يبدى إعجابه بها.

وهذا الوقوع تحت دائرة نفوذ فلسفة أرسطو يؤدى إلى القول بوجود بعض الثغرات فى منهج ابن رشد النقدى. وأعتقد أن ابن رشد كان باستطاعته التخلص من دائرة النفوذ هذه، والبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقينًا من فلسفة أرسطو. ولو تخلص ابن رشد من سيطرة الفلسفة الأرسطية، لكان منهجه النقدى أكثر دقة وتماسكًا، ولكنه لم يفعل.

بيد أن هذا لا يقلل بوجه عام من دور ابن رشد ومنهجه النقدى، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار انتصار ابن رشد للعقل، حتى أصبح أكبر عميد للفلسفة فى بلاد المشرق والمغرب معًا، وصاحب أصرح اتجاه عقلى بدعوته إلى تحكيم العقل باعتباره الدليل والحكم، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة.

نقول ونكرر القول بأن من حقنا أن نفخر بفيلسوفنا ابن رشد لأسباب عديدة من بينها ـ وعلى سبيل المثال لا الحصر ـ الحس النقدى الذى تميز به، ونزعته التنويرية، وخاصة حين دعانا إلى الانفتاح على كل الثقافات والتيارات الأجنبية الخارجية، وذلك حين اتجه إلى شرح أرسطو، وقال: **فلنضرب بأيدينا إلى**

كتبهم (فلاسفة اليونان)، فإن كان فيها شيء يعد صوابًا قبلناه منهم وشكرناهم عليه، وإن كان فيها شيء يعد خطأ نبهنا إلى هذا الخطأ.

يضاف إلى حسه النقدى وحسه التنويرى، اتجاهه العلمي. لقد كان ـ كما أشرنا ـ عالـمًا وطبيبًا، وأيضًا اعتزازه بالتأويل، تأويل الآيات القرآنية الكريمة.

نقول: إذا كان من حقنا أن نفخر بأن بلداننا العربية قد أنجبت فيلسوفًا شامخًا كابن رشد إلا أنه من واجبنا أن ندرس فلسفته ونحلل أفكاره، تلك الأفكار التى ستظل باقية، ما بقيت الحياة على كوكبنا الأرضى.

ومن هنا كان من المنطقى والمعقول والمتوقع، اتجاه أكثر بلدان العالم العربى، والعالم الغربى، إلى الاحتفال بذكرى مرور ثمانية قرون ميلادية على وفاة هذا الفيلسوف الشامخ العملاق.

نقول، ونكرر القول، بأنه لا أمل فى دخولنا عالم القرن الحادى والعشرين بتحدياته ـ وما أكثرها ـ إلا بالاستفادة من العقل النقدى عند آخر فلاسفتنا من العرب، ابن رشد.



الفصل السادس

فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر

ويتضمن هذا الفصل:

- الفلسفة الرشدية من منظور جديد.
- الربط بين الماضى والحاضر.
- الانطلاق من الحاضر إلى المستقبل.
- معالم الفلسفة العقلية عند آخر فلاسفة العرب ابن رشد.

يقول الفيلسوف «ابن رشد» فى كتابه« تهافت التهافت»:

«وأما قول الغزالى إن قصده ها هنا ليس هو معرفة الحق، وإنما قصده إبطال أقاويلهم (الفلاسفة) وإظهار دعاواهم الباطلة، فقصد لا يليق به، بل بالذين فى غاية الشر. وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التى وضعها، إنما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم».

أعتقد ـ من جانبى ـ اعتقادًا لا يخالجنى فيه أدنى شك، أننا نحن العرب فى أمسّ الحاجة ـ وخاصة فى حياتنا المعاصرة ـ إلى الاستفادة استفادة لا حد لها، من فلسفة وأفكار الفيلسوف ابن رشد، والذى يعدُّ أعظم فلاسفة العرب، ورائد وعميد الفكر العقلانى فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه.

لقد ترك لنا الفيلسوف الأندلسى العملاق، ابن رشد، أعظم الدروس التى أعتقد أننا لم نستفد منها الاستفادة الكاملة. ترك لنا ذلك المفكر الكبير ثمرات فكرية رائعة تقوم على العقل وتستند إليه. ترك لنا ابن رشد أعمالاً فلسفية ودينية ترتكز على العقل قلبًا وقالبًا وتجعله المرشد والحكم والدليل.

نقول ونكرر القول، بأننا فى حياتنا الفكرية التى نحياها فى حاجة مستمرة إلى أن نتزود من تلك الدروس العقلية الرائدة التى تركها لنا فيلسوفنا ابن رشد. فى أمسّ الحاجة إلى الاستفادة من تلك الدروس وما أعظمها، وخاصة بعد انتشار الفكر اللاعقلانى الأسطورى فى أكثر أنحاء أمتنا العربية، بحيث نجد ـ للأسف الشديد ـ تراجعًا عن العقل وتضييقًا لمساحته، وغيبة عن المعقول، وانتشارًا للخرافات والأساطير.

وإذا أردنا لأنفسنا نحن العرب، طريق التقدم، طريق الزعامة الفكرية، طريق الحضارة والتنوير، فلا مفر من إقامة هذا الطريق على العقل، بحيث يكون العقل هو الهادى لنا إلى سواء السبيل، المرشد لنا إلى طريق الحق واليقين، المنارة التى نعتصم بها فنهتدى إلى كل ما فيه خير لأنفسنا وخير لأمتنا نحن أبناء الأمة العربية، ويقينى أننا سنجد فى دروس ابن رشد، الخير كل الخير. سنجد فيها

أسس التنوير ودعائم اليقظة الفكرية ومحور الصحوة الكبرى وركيزة التطور الخلاق إلى الأمام دائمًا.

غيرُ مُجْدٍ فى مِلَّتى واعتقادى: إهمال تراث الفيلسوف ابن رشد. إنه لم يكتب ما كتب لكى نضعه فى زاوية الإهمال والنسيان، بل لكى نجعله نصب أعيننا وأمام عقولنا دوامًا وباستمرار. وكم استفادت أوربا فى نهضتها الكبرى خلال عصر التنوير، من دروس هذا الفيلسوف الشامخ العملاق. كم أدرك العالم الأوربى أن فيلسوفنا العربى ابن رشد قد توصل بثاقب فكره وعمق نظرته إلى أعمق الدروس التى تفيد حاضر العالم الأوربى ومستقبله، ومن هنا كان حرص العالم الأوربى على الاستفادة من فلسفة هذا الفيلسوف، وجعل دروسه الفلسفية أساسًا من أسس تنويره وتقدمه نحو المستقبل.

أما نحن فى عالمنا العربى فقد أهملنا دروس الفلسفة الرشدية. قمنا بالهجوم على آرائه وأفكاره، بطريقة مباشرة تارة وغير مباشرة تارة أخرى. عامله الناس فى حياته بجفاء ولم يحسنوا استقبال آرائه وأفكاره حتى انتهى به الحال إلى النكبة التى تمثلت فى نفيه. ولم يستفد العرب بعد مماته من دروسه وأفكاره، بل قام العرب - حتى عصرنا الحالى - بتفضيل الغزالى عدوّ الفلسفة تارة، وتفضيل ابن تيمية عدوّ المنطق والفلسفة والتقدم إلى الأمام تارة أخرى. وقد أدى هذا كله إلى تأخير العرب نظرًا لأنهم اختاروا الغزالى كنموذج، وابن تيمية كمثل أعلى، فى حين تقدمت أوروبا لأنها اختارت - كنموذج لها - فلسفة ابن رشد، وتعاليم ابن رشد، ذلك الفيلسوف صاحب الطريق المفتوح والذى حاول جهده الكشف عن مغالطات الغزالى صاحب الطريق المسدود والذى تؤدى بنا بعض أفكاره إلى الصعود إلى الهاوية.

ونجد من واجبنا الإشارة إلى أبرز معالم حياة ابن رشد الفكرية وأهم دروسه الفلسفية التى نحتاج إليها فى حياتنا الفكرية المعاصرة. ويقينى أننا سنجد مجموعة من الدروس التى يمكننا الاستفادة منها حتى الآن.

ولد فيلسوفنا ابن رشد - كما سبق أن أشرنا - فى عام (٥٢٠هـ - ١١٢٦م)

وتوفى فى اليوم العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م. وقد تعمق ابن رشد فى دراسة الفقه وأخذ عن أكثر من معلّم. وترك لنا الكثير من الكتب والرسائل الفقهية وعلى رأسها كتابه المشهور «بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه».

والدارس لهذا الكتاب يدرك تمامًا أن ابن رشد فى دراساته الفقهية، إنما كان يغلب عليه النظر العقلى. وكم نحن الآن فى أمسّ الحاجة إلى التفسيرات العقلية فى مجال الفقه. فكم من مشاكل فكرية ودينية واجتماعية تثار بين الحين والحين فى مجتمعنا العربى، ونعجز عن تقديم حلول لها، لأننا نقف عند ظاهر النص الدينى، رغم أن الله تعالى قد دعانا إلى استخدام عقولنا فى التأمل والتدبر والتفكير.

وقد تولى ابن رشد وظيفة القضاء فى مختلف بلاد الأندلس، فوصل بذلك إلى أرفع المناصب وهو منصب القاضى، شأنه فى ذلك شأن أبيه وجدّه، ثم تولى منصب قاضى القضاة فى أيام الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بعد أن كان قاضيًا بإشبيلية. ومن الواضح أن منصب القاضى، أو منصب قاضى القضاة، على صلة وثيقة بالدراسات الفقهية التى تعمق فيها فيلسوفنا ابن رشد. بل إن منصب القاضى الذى تولاه ابن رشد قد أفاده فى تكوين حس نقدى بارز. إذ إن القاضى حين يوازن بين أدلة الإثبات وأدلة النفى، إنما يقوم بذلك على أساس الجانب النقدى بحيث لا يسلّم مجرد تسليم بالآراء الشائعة.

أما من جهة علم الكلام، فقد تعمق ابن رشد فى دراسته أيضًا. ولا شك أن نقده لمذاهب علماء الكلام وتفنيده لآرائهم، يكشف لنا عن دراسته المستفيضة لهذا العلم الذى نجده عند أصحاب الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهما من الفرق الدينية الإسلامية.

ومن خلال نقد فيلسوفنا ابن رشد للعديد من الآراء الكلامية، نجد أنه قد تمسّك بالعقل تمسُّكًا بغير حدود. لقد جعل العقل هو المعيار والحكم وأدى هذا به إلى الكشف عن مغالطات الأشاعرة وما أكثرها. وكم نحن الآن أيضًا فى أمسّ

الحاجة إلى التعرف على جوانب نقد ابن رشد لآراء الأشاعرة وذلك حتى نقيم حياتنا الفكرية على أساس العقل، على هدى المنطق والبرهان.

ولم يقتصر ابن رشد على الاطلاع على المذاهب الكلامية ونقد أكثرها، بل نراه يسلك مسلك العالم، مسلك الفيلسوف الذى ينظر إلى العلوم نظرة شاملة. نراه يتجه إلى دراسة الطب. لقد اشتهر ابن رشد باشتغاله بالطب وتأليفه لكثير من الكتب والرسائل فى هذا المجال وأهمها كتاب «الكليّات»، وهو من الكتب التى عُرفت تمامًا فى جامعات العصر الوسيط كموجز فى علم الطب، حيث كان النظام العربى فى الطب لا يزال مستعملاً. ولو أن هذا الكتاب، كتاب «الكليّات» لابن رشد، لم يبلغ شهرة كتاب «القانون فى الطب» لابن سينا.

واهتمام ابن رشد بدراسة الجوانب العلمية، ومن بينها الطب، قد أدى به إلى تكوين حسى علمى واضح. ولسنا فى حاجة إلى القول بأننا فى أمسّ الحاجة إلى تقدير العلم والتمسك بمنهجه وخاصة بعد انتشار بعض الدعوات الزائفة الآن والتى تسخر من العلم تحت شعار التحذير من الغزو الثقافى تارة، والهجوم على الحضارة ومنجزاتها تارة أخرى.

والواقع أن حياة ابن رشد الفكرية كانت شعلة نشاط. لم يكن يكلّ ولا يملّ. وكما قال عنه ابن الأبار فى الترجمة لحياته، بأنه لم يترك القراءة إلا ليلة وفاة أبيه وليلة زواجه. لقد ترك لنا آلاف الصفحات المليئة بمئات الأفكار التى تعد مثمرة تمامًا وصادرة عن حس فلسفى وعلمى بارز.

ولعل مما يبين لنا ذلك، أن ابن رشد لم يكتف بالتأليف، بل نراه يقوم بمهمة عظمى جعلت له مكانة بارزة فى تاريخنا الفكرى الفلسفى العربى، وعند الأوربيين بصفة خاصة وهى قيامه بشرح كتب أرسطو. لقد تناول كل ما استطاع الحصول عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف اليونانى، وذلك ليتسنى له شرحها وتلخيصها.

ولما كان ابن رشد لا يعرف اللغة اليونانية، فإنه رجع إلى الترجمات التى قام

بها بعض المترجمين الكبار من أمثال حنين بن إسحق، وإسحق بن حنين، وأبو بشر متّى، وراح يقابل بين هذه الترجمات لاختيار أصحها وحتى لا يقع فى أخطاء بعض المترجمين، ويقوم بتصفية أقوال أرسطو مما شابها من عناصر أفلاطونية.

لقد شرح ابن رشد كتب أرسطو أكثر من نوع من أنواع الشروح. والشرح الأكبر يعد خاصًا بابن رشد دون غيره من الفلاسفة الذين سبقوه فى المشرق العربى وفى المغرب العربى أيضًا. لقد كانت شروح هؤلاء الفلاسفة أقرب إلى التلخيص، أما شروح ابن رشد الكبرى فتتميز بمنهج محدَّد يعدُّ فريدًا فى نوعه. وكم استفاد فلاسفة العصور الوسطى من تلك الشروح الكبرى بصفة خاصة.

قام ابن رشد - إذن - بشروح عديدة على كتب أرسطو، حتى أصبح يسمى باسم الشارح.

وقد كان لشروحه شأن عظيم فى ترويج فلسفة «المعلِّم الأول» فى الأوساط الفلسفية واللاهوتية وخاصة فى الغرب. لقد كان صاحب الفضل فيما عرفته معاهد الدرس فى أوربا المسيحية من كتابات أرسطو، حتى إن شروحه قد انتشرت بين رجال الدين، رغم أنهم كانوا يرون فى مذهبه خطرًا يهدد العقيدة.

ونود أن نشير إلى نقطة مهمة، وهى أن ابن رشد فى شروحه لم يكن مجرد مردِّد أو مقلِّد لآراء أرسطو. لقد كانت له شخصيته الواضحة حتى وهو يشرح كتب غيره، أى: كتب الفيلسوف أرسطو. لقد كان يتجاوز الشرح والتفسير والتعليق ويتطرق إلى بعض القضايا الفلسفية واللاهوتية التى تشغله هو، أى: التى كانت فى دائرة اهتمامه كفيلسوف عربى. نجد هذا واضحًا غاية الوضوح فى معرض رده على الأشاعرة بصفة خاصة والمتكلمين بصفة عامة. إنه لم يتقيد - إذن - بالنص لأنه لأرسطو، فالنفس البشرية تطالب دائمًا باستقلالها، وإذا ما قيدتها بنص عرفت كيف تعمل بحرية فى تفسير هذا النص بحيث تتجه اتجاهًا خاصًا بها هى وحدها، وإذا كان ابن رشد قد شرح أرسطو وتأثر به، فإنه استطاع

أن يقيم مذهبًا له، مذهبًا خاصًا به. والدليل على ذلك أننا نقول: «فلسفة أرسطو»، ونقول: «فلسفة ابن رشد».

لقد تمتع ابن رشد بحس نقدى بارز، كان لديه القدرة على الأخذ برأى من الآراء التى سبقته، ورفض رأى آخر حين يدرك أنه لا يستقيم مع العقل وأحكامه، حين لا يتفق مع أسس البرهان واليقين.

إنه إذا كان فى كتبه الخاصة مثل: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، و«مناهج الأدلة فى عقائد الملة»، و«تهافت التهافت» قد اتجه إلى نقد المتكلمين وخاصة الذين يمثلون الاتجاه الأشعرى ـ ذلك الاتجاه الذى حرص ابن رشد على الكشف عما فيه من أخطاء وتناقضات، ولذلك يعتبر فيلسوفنا ابن رشد بحق، عدواً لدودًا للأشاعرة ـ فإنه قد اتجه إلى نقد المتكلمين أيضًا فى كتبه التى يشرح فيها أرسطو، مستعينًا فى نقده ببعض مبادئ الفلسفة التى تركها لنا أرسطو.

بل إننا نجد فى تلك الكتب سواء كانت مؤلَّفة أو شارِحة نقدًا عنيفًا للصوفية. إن اتجاههم لا يعد اتجاهًا عقليًا فيما يرى ابن رشد، ونرى نحن أيضًا من جانبنا. إنه يعد اتجاهًا خاصًا بجماعة دون جماعة أخرى، اتجاهًا يقوم على الزهد والعبادة والتقشف، ولا يعد اتجاهًا عامًا مشتركًا، اتجاهًا عقليًا، إذ إن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

لقد كان نقد ابن رشد للصوفية متوقعًا. لقد نقدهم ونقد آراءهم فى العديد من نظرياته الفلسفية. فحين يقيم المعرفة على أساس العقل، لابد وأن ينقد الصوفية الذين يقيمون المعرفة على أساس القلب والذوق والوجدان، وحين يتحدث عن أدلة عقلية إلى حد كبير على وجود الله، نراه يهاجم الصوفية الذين يذهبون إلى أن معرفة الله والوصول إليه إنما تكون عن طريق القلب ويقولون إنهم يعرفون الله بالله تعالى. وهكذا إلى آخر المجالات التى نجد ابن رشد فيها حريصًا على نقد الصوفية وبيان اتجاههم اللاعقلانى، تمامًا كما فعل بالنسبة للمتكلمين، وعلى وجه الخصوص: أصحاب الاتجاه الأشعرى.

والواقع أن ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية لأنه قد تميز أساسًا بحسِّه النقدى. والنقد أهم خاصية من خصائص الفلسفة والتفلسف. نعم إنه يقف على قمة عصر الفلسفة العربية، كما يقف أرسطو على قمة عصر الفلسفة اليونانية لتميزه فى مجال نقد آراء السابقين، وكما يقف الفيلسوف الألمانى كانْت Kant على قمة عصر الفلسفة الحديثة لحسِّه النقدىِّ البارز الدقيق.

ولعل مما يدلنا على الاتجاه النقدى الشامل عند فيلسوفنا العربى ابن رشد، أننا نجده بالإضافة إلى نقده للمتكلمين والصوفية وأصحاب طريق الظاهر، أى: الذين يقفون عند ظاهر النص دون القيام بتأويله على أساس العقل، نجده حريصًا على نقد ابن سينا فيلسوف المشرق العربى الكبير، ونقد فكر الغزالى، المفكر الذى ألَّف كتاب «تهافت الفلاسفة» للهجوم على الفلسفة والفلاسفة.

لقد نقد فيلسوفنا ابن رشد، العديد من الآراء التى قال بها ابن سينا، لأنه كان يدرك أن هذه الآراء قد ابتعدت قليلاً أو كثيرًا، عن الطريق الذهبى، الطريق المستقيم، طريق العقل.

كما نقد ابن رشد اتجاه الغزالى وانتهى إلى رفض اتجاهه قلبًا وقالبًا. انتهى إلى الكشف عن مغالطات الغزالى وما أكثرها. توصل إلى أن الغزالى وقد استند إلى النزعة الأشعرية، إلى الاتجاه الصوفى، قد أصبح بذلك عدوًّا للعقل وأحكامه، غير محق فى هجومه على الفلاسفة وفلسفاتهم. وهكذا إلى آخر الجوانب والمجالات التى كان فيها ابن رشد حريصًا على الهجوم على الغزالى، حريصًا على رد الاعتبار إلى الفلاسفة بعد أن قام الغزالى عن طريق هجومه بتكفير الفلاسفة فى بعض الآراء التى قالوا بها.

وقبل أن نكشف عن أهمية الدور الذى يمكن أن تلعبه فلسفة ابن رشد فى فكرنا العربى المعاصر، نود أن نشير إلى أن ابن رشد الفيلسوف العقلانى الكبير، قد حدثت له فى السنوات الأخيرة من حياته، وعلى وجه التحديد عام ٥٩٣هـ، أى: قبل وفاته بعامين، حدثت له نكبة تمثلت فى نفيه، وإن كان الخليفة

أبو يوسف المسمى بالمنصور والذى حدثت فى عهده نكبة ابن رشد، قد قام بالعفو عنه قبيل وفاته.

ويمكننا القول بأن نكبة ابن رشد التى تمثلت فى نفيه فترة من الزمان، إنما ترجع إلى أسباب دينية أساسًا. إن السبب الحقيقى فى تلك النكبة هو تهويلات بعض الغلاة من الفقهاء، ومزاعمهم التى تصور لنا الدين بمظهر الشىء الذى يتنافى والفلسفة. فمردُّ تلك النكبة ـ إذن ـ الصراع بين المفكرين الأحرار، وغلاة الفقهاء أصحاب الفكر الجامد والذى لا يسمح بأى تأويل عقلى وبأى تعاطف مع الثقافات الأخرى. إن الفقه لا يعد مسئولاً عما حدث لابن رشد لأنه فى جملته لا يتعارض مع النظر العقلى، وابن رشد نفسه كان فقيهًا، بل المسئولية إنما هى مسئولية الفهم الخاطئ للدين من جانب بعض الفقهاء. ماذا نفعل إزاء قوم اتخذوا من الفقه ستارًا لأغراضهم التى يسعون إليها ويقطعون بها المسلك أو الطريق أمام خصومهم فى المجال الفكرى.

إن تصوير مبادئ ابن رشد وفلسفته، على أنها كفر وزندقة، جاء من جانب بعض المتزمتين من الفقهاء وأشياعهم، إذ إنهم رغبوا فى الاستيلاء على الجو الفكرى والنظر إلى علوم الأوائل، أى: علوم فلاسفة اليونان، على أنها علوم مهجورة لا يصح الاشتغال بها. وإذا كانوا قد هوَّلوا من أمر فلسفة ابن رشد عند المنصور، فإن هذا قد أدى به إلى تقييد الفلسفة، بل تحريم الاشتغال بها، تأييداً لهم، وتزلفًا إلى الشعب، لقد خاف مما يؤدى إليه تهويل الفقهاء وهم الذين يسيطرون على الشعب.

ويبدو أن ابن رشد كان يشعر فى أعماقه بالأثر السيئ الذى يمكن أن يحدثه أصحاب الفهم الخاطئ للدين، أى: بعض الفقهاء. إذ إنه فى كتابه «فصل المقال» وهو الذى سبق أن أشرنا إليه، نجده يقول: **«فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضى بالذات الفضيلة العملية»**.

بعد هذا نقول إننا بالنسبة لابن رشد ـ الفيلسوف الذى تفخر بإنجابه حضارتنا

العربية ـ فى حاجة ماسّة إلى الاستفادة من دروسه الفلسفية والفكرية. وخير احتفال بالمفكر أو الفيلسوف إنما يتمثل فى مراجعة الدروس التى تركها لنا بحيث نأخذ منها ما يتفق وحياتنا المعاصرة، ونرفض منها الآراء التى إذا صلحت لزمانها، فإنه ليس من الضرورى أن تكون صالحة وملائمة لزماننا. وهكذا ينبغى أن تكون نظرتنا إلى التراث كله الذى تركه لنا أجدادنا. فكم فى التراث من دروس باقية، وكم فيه أيضًا من دروس تعد دروس زمانها، ودروس قد تفيد الفترة التى كتبت فيها، ولا تفيد حياتنا المعاصرة بأى حال من الأحوال، من قريب أو من بعيد. لقد ترك لنا هذا التراث أناس بشر مثلنا معرّضون للخطأ، ولم يكونوا ملائكة قدّيسين. ومن هنا فإن من حقنا أن نأخذ منهم ما نأخذ، ولا نتردد فى رفض الأفكار التى لا تعد مناسبة لنا فى العصر الذى نعيش فيه.

فإذا رجعنا إلى التراث الذى تركه لنا فيلسوفنا العربى ابن رشد فإننا سنجده ملتزمًا بالمنهج العقلى. وكم نحن فى أمسّ الحاجة إلى الاستناد إلى العقل وأحكامه، إذ لا تقدّم إلا عن طريق العقل. وإلا فكيف نبرر التزام المجدّدين ـ من أمثال الشيخ **محمد عبده وطه حسين وزكى نجيب محمود** ـ بالطريق العقلى. إنهم يريدون الخير لأمتنا العربية وقد وجدوا أن الخير يتمثل فى جعل العقل هو الدليل والمرشد الذى يجعلنا نتخطى ظلمات الجهل والتقليد، بحيث نعبر إلى نور المعرفة والتقدم. وكم نجد عندهم وعند سائر المجددين دعوة إلى التأويل والابتعاد عن التزمت والجمود. كم نجد عندهم دعوة إلى فتح النوافذ بحيث نستفيد من علوم الغرب وغيرها من العلوم.

هذه الدعوات كلها لا تعدم وجود بعض الجذور الرشدية، أى: الأسس الفكرية التى نجدها فى منهج ابن رشد العقلانى. فإذا رجعنا على سبيل المثال إلى كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» فإننا نجده حريصًا على أن يبين لنا وجوب استعمال القياس العقلى، أو العقلى والشرعى معًا، إذ من الواجب ـ فيما يقول ابن رشد ـ أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى،

وهذا النوع من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتمُّ أنواع النظر بأنواع القياس، وهو المسمى برهانًا.

وإذا كان القياس العقلى يعد ضروريًا، فإنه يجب علينا ـ إذن ـ أن نستعين بأقوال من تقدَّمنا، أى: أقوال الذين عاشوا قبلنا، وفى كل الأمم، سواء كانوا مشاركين لنا فى الدين أو غير مشاركين لنا.

ومعنى هذا أن ابن رشد كغيره من فلاسفة العرب، يدعونا إلى أن نبحث عن الحقيقة بصرف النظر عن مصدرها، وسواء كانت عربية أو يونانية، كما نقول: اطلبوا العلم ولو فى الصين. إن هذه الدعوة من جانب فيلسوفنا العربى ابن رشد تعد دعوة مهمة وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن العصر الذى عاش فيه ابن رشد كان يوجد فيه تقييد للاشتغال بالمنطق والفلسفة وذلك على أساس أنهما من بلاد اليونان. بل إننا فى كل العلوم يجب أن نستعين بمجهودات من سبقونا إلى البحث فيها، يجب أن يطّلع كل باحث فى كل نوع من أنواع العلوم، على مجهودات وإنجازات من سبقوه وذلك حتى يمكنه التوصل إلى جوانب جديدة فى بحثه.

كما يدعونا ابن رشد ـ كما قلنا ـ إلى التأويل، ويبين لنا أن الفقيه إذا كان يفعل ذلك، أى: يقوم بالتأويل فى كثير من الأحكام الشرعية، فإن المفكر يجب عليه اللجوء إلى التأويل. ويقول ابن رشد مؤكدًا على هذا المعنى: «**نحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن**».

والواقع أن ابن رشد يدعونا سواء حين يبحث فى مجال الفقه من خلال كتب عديدة له من بينها «فصل المقال» و«مناهج الأدلة» أو فى «تهافت التهافت» إلى أن نلجأ إلى التأويل باستمرار، تأويل الآيات القرآنية وعدم الوقوف عند ظاهر النص أو الآية.

وأعتقد أننا فى فكرنا العربى المعاصر، فى أمسِّ الحاجة إلى الاستفادة من

دعوة ابن رشد، ومن وصية هذا الفيلسوف. إن الاستماع جيداً لتلك الدعوة، أو النصيحة يجنبنا تماماً الفهم الضيق أو المتحجر للدين. ذلك أن الفهم الذى أفسد حياتنا الفكرية وجعلها راكدة تماماً لا أثر فيها للاجتهاد العقلى والتنوير الفكرى.

أليس مما يدعو إلى الأسف أن يحاول نفر منا من خلال فهم متحجر للنصوص الدينية، فرض الوصاية الفكرية علينا وإلجام عقولنا وممارسة أعمال محاكم التفتيش، وكأن الله خلق عقولنا للزينة فقط ولعدم الاستعمال. إننا لا نزال حتى الآن نبحث فى تفريعات وشروح وهوامش كتبٍ بعضها أناس على درجة كبيرة من التخلف العقلى وتحجر الفهم. أناس يجترون من الماضى ولا يريدون أن يعيشوا فى الحاضر أو فى المستقبل. ويقينى أننا إذا استمعنا جيداً إلى نصيحة فيلسوفنا ابن رشد باللجوء إلى التأويل وبكل ما نملك من قوة أو طاقة ذهنية، لو أدركنا جيداً أبعاد الدرس الذى يلقيه علينا هذا الفيلسوف العملاق وحفظناه جيداً، لجنبنا أنفسنا كل فهم ضيِّق للقضايا والمشكلات الدينية، ولكن أكثرهم لا يعلمون.

نعم يجب علينا الاستماع جيداً إلى دعوة ابن رشد التى دعانا إليها وكأنه كان يكتشف ما سيحدث بعده بعدة قرون. كان يتوقع ما يشيع عند جماعات التكفير والهجرة والتى تعد دعوتها جهلاً على جهل. كان يتوقع ما سيجىء عند أناس يهاجمون العلم، يهاجمون الحضارة، يتحدثون عن الغزو الفكرى كما تصوره لهم أحلامهم الفاسدة وضيق عقولهم وقصور أفهامهم.

ألم يكن ابن رشد على حق حين دعانا إلى الاستفادة من كل العلوم فى كل دول العالم. نعم لقد كان فيلسوفنا أبو الوليد بن رشد على حق تماماً حين طالبنا بفتح النوافذ وذلك حتى نجدد الهواء، حتى لا نصاب بالاختناق.

انظروا معشر القراء إلى دولة كاليابان. إنها لم تتقدم وتحقق المعجزة اليابانية التى نتحدث عنها، إلا لأنها استفادت من الدول التى سبقتها فى مجال العلم ومجال التكنولوجيا. انظروا إلى أوربا فى عصر النهضة. إن أوربا لم تتقدم إلا لأنها أدركت أنه لا فائدة من التغنى بالماضى لمجرد أنه ماض. لا فائدة من البكاء على الأطلال، بل لابد من التقدم إلى الأمام وطرح الماضى جانباً.

وإذا كنا نجد عند ابن رشد دعوة إلى التأويل وإطلاق العنان للعقل، فإننا نجد دعوة من جانبه إلى الالتزام بالعلم وقوانينه. لقد ظهر ذلك تمامًا فى نقده للغزالى الذى ذهب إلى عدم وجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها. وموقف الغزالى يعد معبرًا عن اللامعقول، معبرًا عن عدم التمسك بالعلم وقوانينه. أما ابن رشد وقد ارتضى لنفسه طريق العقل، ارتضى لنفسه طريق العلم، فقد كان حريصًا على الكشف عن مغالطات الغزالى، ذلك المفكر الذى استند بدوره إلى فكر الأشاعرة حين ذهبوا بدورهم إلى نفى العلاقات بين الأسباب ومسبباتها.

إن موقف ابن رشد يعد معبرًا عن تمسكه بالعلم، تمسكه بالعقل. وما أحرانا أن نستفيد من دعوته هذه وخاصة بعد شيوع الخرافة والتفكير اللاعقلانى حتى بين كثير من مثقفى الأمة العربية، للأسف الشديد.

لقد كان ابن رشد طبيبًا عالـمًا كما قلنا. ومن هنا كان متوقعًا من جانبه الالتزام بالعلم ومنهجه، وبالتالى الرد على الأشاعرة والغزالى من بينهم. وينبغى أن نضع فى اعتبارنا وأمام أعيننا أن أوربا قد تقدمت فى الماضى لأنها أخذت بفكر ابن رشد صاحب الطريق المفتوح، فى حين تأخر العرب فكريًا لأنهم أخذوا بآراء الغزالى اللاعقلانية والتى لا نجد صلة بينها وبين العلم ومنهجه من قريب أو من بعيد. نقول هذا ونكرر القول به لأننا لا نزال حتى الآن وفى عالمنا العربى نجد العديد من الصيحات التى تريد منا أن نرجع إلى الوراء، وتسخر من العقل وأحكامه. تريد منا أن نقف عند التراث ونأخذ فى التغنى به لمجرد أنه تراث.

نعم إننا لو كنا قد وضعنا نصب أعيننا دعوة ابن رشد إلى الأخذ بالعلم وأسبابه، وبالعقل وأحكامه، لكانت أمتنا العربية قد تقدمت تقدمًا جبارًا فى مجال الفكر ومجال الثقافة بوجه عام وتحقق لها التنوير الذى نتطلع إليه جميعًا نحن أبناء الأمة العربية من مشرقها إلى مغربها، ومن أقصاها إلى أقصاها، ولكننا للأسف الشديد لا نزال نتحدث عن كائنات خرافية هلامية وعن أشياء لا معقولة. لقد شاع ذلك فى العديد مما يسوّده البعض منا حين يكتب ما يكتب. وشاع فى

أحاديثنا أيضًا. فهل يا ترى سنعود إلى الحق يومًا. هل يا ترى سنستوعب دروس ابن رشد، الدروس التى تقوم على احترام العقل، الجزء الخالد من نفوسنا، الجوهر الذهبى، وأنفس ما فينا.

لقد كان ابن رشد حريصًا فى تناوله العديد من المشكلات التى تصدى لدراستها، على الالتزام بالعقل ومنهجه. نجد هذا واضحًا بارزًا حين بحث على سبيل المثال فى مشكلة الخير والشر وأرجع التمييز بين الخير والشر إلى العقل أساسًا. إنه لم يرتض لنفسه الأخذ برأى الأشاعرة الذين يرجعون التمييز إلى الشرع وليس العقل، بمعنى أن الخير يعد خيرًا لأن الله تعالى أمرنا به، والشر يعد شرًا لأن الله تعالى نهانا عنه. أما ابن رشد فقد ذهب ـ كما قلنا ـ إلى أن الإنسان قادر بعقله على التمييز بين الخير كالصدق مثلاً والشر كالكذب مثلاً أو الظلم.

بل إنه فى معرض دراسته لمشكلة القضاء والقدر، قد كان حريصًا على التأكيد على نظام الكون الثابت. كان حريصًا على الربط فى دراسته لهذه المشكلة بين مشكلة الحرية من جهة ومشكلة السببية من جهة أخرى.

وما يقال عن هاتين المشكلتين وما أشرنا إليه من مشكلات أخرى، يقال عن دراسته لموضوع كالتوفيق بين الدين والفلسفة. لقد دافع عن الفلسفة دفاعًا مجيدًا. وضع العقل فى أعلى مكانة. ميز بين الطريق الخطابى الإقناعى، والطريق الجدلى الكلامى، والطريق البرهانى الفلسفى، ورفع الطريق البرهانى فى أعلى مكانة حين قارن بينه وبين الطريقين الآخرين: **طريق الخطابة** (العامة) **وطريق الجدل** (أصحاب الفرق الإسلامية). وقد سبق أن بينا أن ابن رشد يطالبنا باستمرار باللجوء إلى **التأويل**، وذلك حتى نضع العقل فى مكانه اللائق به.

ويقينى أننا إذا تأملنا فى العديد من الدروس التى علَّمنا إياها الفيلسوف العملاق ابن رشد وهو بصدد محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين، فإن هذا التأمل من جانبنا نحن العرب سيؤدى إلى استفادتنا استفادة بغير حدود من العقل وأحكامه. سيؤدى بنا إلى حل كثير من القضايا والمشكلات التى نبحث فيها حتى

الآن فى أرجاء كثيرة من عالمنا العربى ومن بينها - على سبيل المثال لا الحصر - قضية إحياء التراث، ومشكلة الأصالة والمعاصرة، ولماذا لا نجد فيلسوفًا عربيًا حتى الآن ومنذ وفاة ابن رشد، أى: منذ ثمانية قرون على وجه التقريب.

لقد أسرفنا فى طبع التراث دون أن نسأل أنفسنا أولاً هل التراث كله يعبر عن العقل أم أن بعضه يعبر عن اللاعقل، ومن هنا فلا يؤدى بنا إلى وجود فلاسفة مستقبلاً، سيؤدى بنا إلى الطريق المسدود، الطريق المغلق، طريق الظلام وما فيه من عمى وحيرة. وما فيه من الاغتراب عن الحاضر وعن المستقبل.

ولابد من التأكيد على القول بأننا لن نستطيع التقدم إلى الأمام بحيث نأخذ مكانتنا اللائقة بنا بين الأمم، إذا نظرنا إلى التراث قديمًا من خلال قوالب ضيقة متحجرة. نعم لن يكون بإمكاننا ذلك، حتى لو ملأنا العالم كله صراخًا وضجيجًا. فليست العبرة بالفهم الضيق ولكن العبرة أساسًا بالفهم المتفتح والإيمان بمبدأ الاجتهاد.

لقد سخرنا من فكر ابن رشد عميد الفلسفة العقلية ونظرنا إلى دعوته وكأنه أطلقها فى واد غير ذى زرع، وحدث لنا - تبعًا لذلك - ما حدث. وصلنا إلى حالة يرثى لها. ولن نفيق من تلك الحالة إلا إذا اعتقدنا بأن الخير كل الخير هو النظرة المتفتحة، النظرة التى تجعل العقل معيارًا وأساسًا لحياتنا الفكرية والاجتماعية. وكلما ابتعدنا عن العقل باعدنا المسافة بيننا وبين الأمم المتحضرة ووصلنا إلى حالة شديدة من التخلف.

إننا أمام طريقين لا ثالث لهما: إما أن نؤمن بالعقل ونجعله الهادى لنا فى حياتنا النظرية وحياتنا العملية، وهذا فيما أرى، طريق الحق، طريق الصواب، الطريق إلى تقديم أيديولوجية عربية معاصرة، وإما أن نباعد بيننا وبين العقل، أو نسخر من العقل، وهذا هو طريق الضياع، الطريق المغلق.

إن دعوة ابن رشد لنا لاستخدام العقل وجعله الهادى لنا والمرشد، لم تكن دعوة من فراغ، بل إن ابن رشد بثاقب نظره وعمق فكره قد تأمل طويلاً ودرس العديد من الفلسفات التى قال بها فلاسفة قبله فى بلاد اليونان وبلاد

المشرق العربى والمغرب العربى، واستطاع التوصل إلى أنه لا مفر من الاعتماد على العقل. ولذلك نجده لم يتردد لحظة فى نقد الاتجاهات التى رأى أنها تمثل اعتماداً علـى العقل وركـوناً إليه. لقد تميز كما قلت بحسٍ نقدىٍ بارز، وقد جاء نقده معبـراً عـن الحركة لا السكون، معبراً عن التجديد لا التقليد، معبراً عـن الثورة لا الجمود.

وغير خافٍ علينا أن الفرد منا لا يكون مفكراً - على وجه الحقيقة - إلا إذا جاء فكره معبّراً عن الحركة والانطلاق، ومبتعداً عن دوائر التقليد والسكون والجمود، وإلا كيف نفرق بين المعرفة العامية، والمعرفة الفلسفية. إن معرفة عامة الناس تجىء عن التقليد، ومتابعة الآخرين مجرد متابعة إلى حد كبير، أما المعرفة الفلسفية فلا تجىء عن التقليد، بل تكون صادرة عن الالتزام بالعقل، الالتزام بنقد الآراء الشائعة مهما بلغت كثرتها.

وما يقال عن المعرفة يقال عن السلوك، وما يقال عن الجانب النظرى يقال عن الجانب العملى التطبيقى. ولعل هذا ما دفع أفلاطون إلى التفرقة بين الفضيلة العادية والفضيلة الفلسفية. إن الفضيلة العادية تجىء عن التقليد وتعد معبرة عنه وعن الالتزام به. إن صاحبها لا يعدو كونه مقلداً فى سلوكه للآخرين، تماماً مثل النمل والنحل، كل نملة تفعل فعلاً كغيرها من النمل، تسودها وتسيطر عليها وتتحكم فيها الغريزة. أما الفضيلة الفلسفية، فتقوم على النقد، تقوم على الذاتية، تقوم على التفرد. ومن هنا لا يكون صاحبها متابعاً أو مقلداً لسلوك غيره من أفراد البشر مجرد تقليد، وذلك إذا أدرك أنهم ليسوا على صواب فى سلوكهم الذى يسلكونه. إنه يكون كالإنسان المتوحد الذى تحدث عنه فيلسوفنا العربى ابن باجه، وكم من جوانب التقاء بين ابن رشد وابن باجه أول فلاسفة المغرب العربى.

وإذا كان ابن رشد قد اتبع منهجاً نقدياً خالف ما اتفق وتواضع عليه غيره فإنه من الطبيعى أن تجد أفكاره معارضة وهجوماً إلى درجة كبيرة. ولعل هذا ما يفسر

نكبته التى سبق أن أشرنا إليها، وهجوم الكثيرين من جيوش البلاء وأنصار الظلام على آرائه بعد موته وحتى يومنا هذا. ولكن الخلود الفكرى كان لابن رشد، ولم يكن لهؤلاء الذين تصدوا للهجوم عليه. لقد كان أستاذًا بكل ما تحمله كلمة الأستاذية من معان ومدلولات. كان رائدًا عقلانيًا من طراز ممتاز. أما من تسببوا فى نكبته أو فى الهجوم عليه دون أساس، فقد حُشر بعضهم فى زمرة المفكرين حشرًا دون أساس ودون مبرر. ولا نسمع عنهم إلا أسماء، مجرد أسماء فى صحف الإهمال والنسيان، صحف المواليد والوفيات.

إننا ندعو المهتمين بالتراث الفلسفى العربى عامة، وتراث ابن رشد على وجه الخصوص، أن يستفيدوا من الدروس التى نجدها فى تراث هذا الفيلسوف وفى فلسفة هذا الفيلسوف. وعلينا أن نترك جانبًا تلك الدعوات التى تقلل من أهمية الفلسفة تارة والعقل تارة أخرى. ويقينى أن تلك الدعوات قد صدرت عن أناس ينسبون أنفسهم إلى الفكر، والفكر منهم براء. وليس كل من ينسب نفسه للفكر، يعد مشتغلاً به ومهتمًا بقضاياه الكبرى. وهل يصبح الرجل العربى رجلاً فرنسيًا إذا ارتدى الزى الأوربى ؟

وإذا كنت من جانبى قد عايشت تراث فيلسوفنا العربى ابن رشد، أكثر من أربعين عامًا من الزمان، فإننى أعتقد أننا إذا أردنا لأنفسنا طريق التنوير، طريق مواكبة العصر، فإنه لا مفر من الاستفادة من فكر عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية، الاستفاة من ابن رشد فيلسوفنا العربى. . فلنقبل - إذن - على التزود من فلسفة وفكر هذا الفيلسوف الكبير، ولا مانع من أن نتفق معه تارة أو نختلف معه تارة أخرى، ويكفينا أن المثل الأعلى لفكره كان محوره العقل، كانت ركيزته الدعوة إلى فتح النوافذ والابتعاد تمامًا عن طريق الظلام والسكون والجمود. إنها دعوة من جانبى، فهل يا ترى ستجد صداها فى نفوس المهتمين بتراثنا الفكرى وقضايانا الثقافية ؟



بعض مصادر ومراجع الدراسة

- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
- ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة.
- ابن رشد: تهافت التهافت.
- ابن رشد: كتاب الكليّات فى الطب.
- ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه.
- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو.
- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو.
- ابن باجه: تدبير المتوحّد.
- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة.
- ابن سينا: الشفاء.
- الغزالى: تهافت الفلاسفة.
- د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى.
- د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد.
- الأب جورج قنواتى: مؤلفات ابن رشد.
- عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد.
- عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد.
- د. شوقى ضيف: عصر الدول والإمارات (الأندلس).
- L. gauthier: Ibn Rochd.
- E. Renan: Averroés et l' Averroisme.
- Gilson: History of Christian philosophy.



الفصل السابع

ثقافة العولمة والمستقبل التنويرى

(جذور من فلسفة ابن رشد)

ويتضمن هذا الفصل:

- أهمية ثقافة العولمة.
- أبرز المشكلات الفكرية التى تتصدى لها ثقافة العولمة.
- هل نجد فى فلسفة ابن رشد جذوراً لثقافة العولمة؟.

يقول آخر فلاسفة العرب «ابن رشد» في «تهافت التهافت»:

«أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان».

قد لا أكون مبالغًا فى القول بأن البحث فى موضوع العولمة وما يرتبط بها من قضايا سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية، يعد من البحوث المهمة التى تشغل دول العالم الآن وستظل إلى فترات طويلة محور الحديث سواء فى الدول المتقدمة أو فى الدول النامية. إن البحث فى موضوع العولمة وقضاياها يثير نقاط خلاف رئيسية وجوهرية. وقد نجد من يسعى بكل قوته إلى تأييد هذه الثقافة بكل أبعادها وجوانبها وذلك فى تصور من جانبه نحو عالم أفضل، وقد نجد - على العكس من الفريق الأول - من يحارب بلا هوادة فتح النوافذ على هذه الثقافة بكل أبعادها واتجاهاتها وتطبيقاتها. وقد نجد أيضًا من يذكر العديد من التحفظات على هذه الثقافة.

وإذا كان البحث فى هذه القضية «قضية العولمة» يرتبط - كما أشرنا منذ قليل - بالعديد من القضايا والأفكار فى المجال الاقتصادى والسياسى وغيرهما من المجالات، فإننا نود من جانبنا دراسة هذه القضية من خلال منظور التنوير، إذ إننا نعتقد أن التركيز على الجانب الفكرى من هذه الثقافة، ثقافة العولمة، وخاصة بالنسبة للهوية الثقافية، لابد وأن يرتبط ارتباطًا رئيسيًا بالقضية الكبرى، قضية التنوير، إنها قضية مصير. وكما قال شكسبير:

«أن أكون أو لا أكون، ذلك هو السؤال».

إننا فى عالم متغير، عالم يسوده الكثير من التيارات، عالم ليس فيه مكان للضعيف فى مجال السياسة والاقتصاد والفكر. ومن هنا لابد أن ننفتح على هذه الثقافة، وقد أصبح العالم قرية صغيرة. إنها ثقافة العولمة، ولا يصح أن نخشى من تلك الثقافة، بل يجب أن نتعامل معها ونتحاور مع قضاياها، وهى قضايا بالغة الأهمية. أما أن نتقوقع حول أنفسنا، فإن هذا لا يعد حلاً بأية صورة من

الصور، وصاحب المعدة القوية لا يخشى من تناول أى نوع من أنواع الأطعمة. وقد نبهنا ابن رشد إلى ضرورة الانفتاح على كل الثقافات وكل التيارات الفكرية، وإلا سيلحقنا الخراب والدمار.

إننا الآن فى عصر تتصارع فيه القوى المختلفة. وإذا لم نبادر بتحديد هويتنا الثقافية العربية من خلال قضايا العولمة، ونبادر أيضًا باتخاذ المواقف من جانبنا، فلن يكون لنا وجود فى المستقبل، لن تكون لنا حياة، كما ينبغى أن تكون الحياة. سنصبح فى خبر كان؛ إن صح هذا التعبير، وسيأتى يوم علينا يتحدث فيه العالم عنا؛ كما يتحدث عن الهنود الحمر أو كما يتحدث عن شعوب أصبحت منقرضة وزالت عن الوجود.

وغير خافٍ علينا أننا الآن فى حالة فقدان الوعى، فقدان الاتزان، أو مرحلة انعدام الوزن، إننا الآن فى حالة غريبة من الغيبوبة والعالم يتحرك من حولنا حركة سريعة، حركة بغير حدود، إننا فى الوقت الذى نصعد فيه إلى الهاوية، ويكون الحوار أقرب إلى إثارة الخلافات اللفظية الشكلية، بل أقرب إلى ثرثرة النساء، نجد الدول المتقدمة - وخاصة الدول الغربية - تبادر إلى اتخاذ المواقف الفكرية البناءة، المواقف التى تصدر عن الدول الغربية المتقدمة، إلا أننا يجب أن نتعلم منهم القدرة على اتخاذ المواقف، ولن يكون ذلك بإمكاننا إلا إذا أقمنا الجسور - كما قلت - بين أبناء الدول العربية كلها، وأقمنا الحوار الفكرى بين مثقفى الأمة العربية، ومثقفى بقية بلدان العالم من مشرق الأرض إلى مغربها. وهذا هو التنوير فى علاقته بالعولمة.

إن المثقف كما ينبغى أن يكون، هو الذى يهتم اهتمامًا بالغًا بكل قضايا التنوير ولا يمكن أن ننتظر حلولاً إيجابية لكل القضايا التى نبحث عنها، سواء كانت قضايا فكرية ، أو قضايا سياسية، أو قضايا اجتماعية، إلا من خلال التنوير. إن الفرد التنويرى هو الذى تؤرقه هموم الأمة العربية بحيث تصبح حياته الفكرية هى القضايا المصيرية لعالمنا العربى فلا يحيا إلا بهذه القضايا ولا يعيش إلا من أجل هذه القضايا ولا يتنفس إلا هواء هذه القضايا.

هذا هو المثقف التنويرى فى رؤيته المستقبلية، وأقول بالرؤية المستقبلية لأننا للأسف الشديد سواء في الماضى - الماضى القريب على الأقل - وفى الحاضر أيضًا بكل تأكيد لا نجد رؤية واضحة، أو محددة المعالم، بل نجد رؤية كلها ظلام فى ظلام، رؤية يسودها الضباب الكثيف. ودعونا نتكلم بصراحة وموضوعية لأننا أمام قضية مصير، قضية تحديد لهويّتنا، قضية أن نكون أو لا نكون، ولنبتعد تمامًا عن التفاؤل الساذج والقول بأن كل شىء تمام.. لقد أسرفنا فى التفاؤل وما فيه من سذاجة، وأدى هذا كله إلى أن أصبحنا فى وضع لا نحسد عليه، وأصبح أكثر مثقفينا فى وادٍ وقضايا الأمة العربية فى واد آخر، أصبح حديثهم عن قضايا الأمة العربية حديثًا يثير القلق والغثيان، حديثًا سطحيًا، تمامًا كما يتحدث السائح عن بلدة من البلدان التى زارها وبقى فيها ساعة من الزمان، إنه حديث سطحى لأنه لا يقوم على رؤية تحليلية دقيقة.

لقد أدت بنا الرؤية الظلامية، الرؤية الضبابية التى يسعى إليها أنصار الاتجاهات التقليدية، إلى العديد من التصورات الخاطئة والتى تقوم على المبالغة، والمناداة بأن الحل إنما يتمثل فى الرجوع إلى الماضى السعيد، ماضى التراث وما فيه من أخطاء ومغالطات.

كما نجد فكرًا تنويريًا فى بعض بلدان عالمنا العربى فى منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، ولكن ماذا حدث بعد ذلك؟.. نجد نوعًا من الردة، أو التراجع عن المكاسب التنويرية فى العديد من المجالات، سواء كانت سياسية أو فكرية أو اجتماعية، نجد تراجعًا في مجال حرية الفرد واتجاهًا نحو نوع من الديكتاتورية الفكرية الرجعية.

هل من المعقول أن ننتظر حلاً لمشكلاتنا الفكرية والسياسية فى الوقت الذى نُعلن فيه الهجوم على ثقافة العولمة، فى الوقت الذى نضيع فيه جهدنا فى محاولة الإجابة عن أسئلة عفا عليها الزمن، أسئلة فردية شخصية جزئية، فى الوقت الذى نعلن فيه الهجوم على فلسفة ابن رشد بحيث ننحاز إلى أعداء الفلسفة من

أمثال الغزالى وابن تيمية وأصحاب الفكر الأصولى. لماذا لا يتحاور المثقفون العرب من خلال رؤية تنويرية فى البحث عن أفضل حل فكرى لنا نحن أبناء الوطن العربى، رؤية تتخطى الخلافات الزائلة الطارئة وبحيث تضع المستقبل أمامها دائمًا. إن أكثر المثقفين العرب - وللأسف الشديد - يدورون فى حلقات مفرغة ويلجأون إلى منطق التبرير وهو منطق زائف لأنه يؤدى إلى الدفاع عن سلبيات الماضى وسلبيات الحاضر وما أكثرها من سلبيات. آن لنا أن نعتقد بأن الفكر التنويرى هو الذى يوجه التطبيقات السياسية، والعكس غير صحيح، وهذا الاعتقـاد يؤدى إلـى بث الثقة فـى نفوس المثقفين العرب. ودولة بغير فكر تنويـرى يقوم على أسس فكر العولمة هى تمامًا كجسد بلا دماغ، وإذا خلا الجسد مـن الدماغ فإنـه سيكون أقـل مرتبة من الحيوانات الضالة، نعم ينبغى علينا أن نستوعب هـذا الدرس أو هـذا المبـدأ جيـدًا وإلا ستلحقنا اللعنة فى كل زمان وكل مكان.

الرؤية المستقبلية - فيما نراها من جانبنا - تقوم على الانفتاح على كل الأفكار والتيارات كما دعانا ابن رشد، وبعد ذلك فلنأخذ منها مـا نأخـذ ولنرفض منـها ما نرفض، أما أن نظل فى حالة تقوقع حول أنفسنا بحجة التراث تارة وبحجة أن الغرب سيقوم بابتلاعنا تارة أخرى، فإنها تعد من الحجج الزائفة، وسنظل جامدين عندها دون أمل فى أدنى تقدم. إن التراث الماضى قد صنعه مفكرون مثلنا، صنعه أفراد بشر كانوا معرَّضين للوقوع فى الأخطاء، فلماذا - إذن - نقف عند محاولاتهم بحيث نبكى على الأطلال؟ لماذا الخوف - إذن - من ثقافة العولمة؟ هل من المعقول أن يكون تصورنا للمستقبل محكومًا بكتب التراث الصفراء محكومًا بأفكار مجموعة من المفكرين القدامى؟ إن كتب التراث إذا كنا نجد فيها بعض الأفكار البناءة الممتازة والتى تفيدنا فى حياتنا المعاصرة، إلا أننا نجد فى بعضها آلاف الأخطاء بل آلاف الخرافات، إن كتب التراث كلها فى المجالات العلمية لن تساعدنا على اختراع أبسط نوع من أنواع المخترعات البشرية، وزماننا

الآن غير زمانهم، ونحن بشر وهم مثلنا بشر، فلماذا ـ إذن ـ يصر بعضنا على الوقوف عندهم ؟! فلنأخذ ـ إذن ـ من التراث ما نأخذ ولكن ما نأخذه ينبغى ألا يكون عقبة فى طريق تقدمنا وازدهارنا نحن أبناء الأمة العربية الحديثة. لماذا لا ننفتح على الغرب فى رؤيتنا المستقبلية، لماذا نصر على رفض كل غربى، وشن الهجوم على الغرب. هل ننتظر من الغرب أن يتأخر مثلنا ؟! إن واجبنا أن نسعى إلى أن نتقدم مثله لا أن ندعو إلى أن يتأخر هو مثلنا. إنها سنة الله فى خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلاً. إن الأفكار التقدمية الجديدة نأخذها من ثقافة العولمة، الثقافة المستقبلية.

هذه معالم رؤية مستقبلية تنويرية نقدمها من خلال إدراكنا للقيم الإيجابية لثقافة العولمة.. معالم عامة وكبرى تجعل الهدف من التنوير دكّ أرض التقليد دكّاً، وتقيم أساس البناء على العقل، والعقل وحده. والعقل ـ كما نعلم ـ أشرف ما خلقه الله فينا نحن بنى الإنسان. رؤية مستقبلية يمكن أن نجد جذوراً لها فى فلسفة ابن رشد.

ولا يخفى علينا أن المناخ الفكرى السائد فى أكثر بلداننا العربية يعد مناخًا غير تنويرى، مناخًا غير مؤهل للثقافة الجديدة، ثقافة العولمة، وصاحب الرؤية الملتزمة والجادة، صاحب الأيديولوجية التقدمية قد يجد صعوبة بالغة فى التعبير عن رأيه أو موقفه، من هنا يشعر بالاغتراب عن الواقع. ولكن هذا لا يعنى أن نطلب منه وهو فى هذه الحالة، أن تدور أفكاره بينه وبين نفسه فحسب، بحيث تكون حوارًا مع الذات، بل أن يحاول بكل ما يملك من طاقة ذهنية بناءة وعن طريق تعاطفه مع غيره من أصحاب الفكر التقدمى التجديدى البناء، نشر أفكاره والدفاع عنها سواء ما تعلّق منها بدول العالم الثالث وما يحدث فيه من تغيرات، أو ما تعلّق منها بالصلة بين بلدان العالم الثالث، والقوى الكبرى العالمية.

والبحث عن أيديولوجية فكرية عربية مستقبلية، لا يمكن أن يتم إلا بالتعاون بين المفكرين والمثقفين من خلال إيمانهم بالأسس الكبرى والقيم البناءة فى

ثقافة العولمة. هذا التعاون الذى نجده فى مجتمع النمل ولا نجده فى مجتمع الصراصير، والأليق بنا كمفكرين أن نرتضى لأنفسنا التعاون وبحيث ننبذ التقاتل والخلاف.

إن مشروعًا حضاريًا للأمة العربية ينبع من الفلسفة الرشدية، لا يمكن أن يتم أو يتحقق إلا بصدق المفكر مع نفسه وبحيث لا تحركه المصالح المادية، كما ينبغى أن يكون متفتح النظرة واسع الأفق، وهل ننكر أن موقف بعض دول الغرب مع هذه الدولة العربية أو تلك قد يكون مفيدًا وفى صالحها فى الوقت الذى تجد فيه الخطر، بل العدوان من جارتها العربية؟ هل ننكر سيادة الفكر الرجعى الآن بحيث تكون له أدواته وأمواله وصحفه ومجلاته، هل نُنكر أن أكثر بلداننا العربية تعطى أقل قدر من المساحة للرأى الحر التقدمى فى مقابل المساحة الواسعة الضخمة التى تعطى للرأى الرجعى التبريرى. إن هذا نجده فى مجال السياسة وفى مجال الفكر أيضًا، إن تأسيس مشروع حضارى رشدى للأمة العربية ينبغى أن يكون قائمًا على العقل ـ والعقل فقط ـ ينبغى أن يكون مؤسسًا على الفكر التجديدى العلمى البناء وبحيث نطرد تمامًا كل فكر رجعى، ونحذف تمامًا أى فكر لا معقول، فكر ميت يعبر عن التخلف لا التقدم، يعبر عن الصعود إلى الهاوية لا السير إلى الأمام.

قد لا أكون مبالغًا ـ إذن ـ إذا قلت إننا الآن فى أمسّ الحاجة إلى السعى نحو التنوير الثقافى، التنوير الذى يقوم على الانفتاح على ثقافة العولمة، التنوير الذى يقوم على تقديس العقل الذى دافع عنه ابن رشد دفاعًا مجيدًا، والإيمان بأن الثقافة الخالدة، إنما هى الثقافة الإنسانية التى تتخطى حدود الزمان والمكان بحيث تتحرر من العادات والتقاليد الرجعية وتنطلق ساعية إلى تحقيق سعادة الإنسان، بما تتضمن من آداب وعلوم وفنون سامية رفيعة، وعن طريق التنوير نستطيع إرساء نظام ثقافى عربى جديد.

إن أوربا لم تتقدم إلا عن طريق السعى بكل قوتها وابتداء من عصر النهضة نحو تحقيق مبدأ التنوير، بحيث وجدنا ثقافة أوربية جديدة، تختلف فى أساسها

ومنهجها عن ثقافة العصور الوسطى. لقد جعلت النموذج هو ابن رشد، أما نحن فقد اخترنا النموذج فكر الغزالى عدوّ الفلسفة، عدوّ التنوير.

والسعى نحو نظام ثقافى عربى جديد لا يعدّ شيئًا صعبًا أو مستحيل التحقيق، إذ نجد العديد من الأفكار التى دعا إليها مفكرون كبار فى العصر القديم كابن رشد، وفى العصر الحديث على امتداد مساحة العالم العربى من مشرقه إلى مغربه، وواجبنا هو الاستفادة من أفكارهم وجعلها واقعًا حيًا نعيشه ونتعايش معه. وهل يمكن أن نقلل من أفكار تنويرية غاية فى الأهمية نجدها عند **رفاعة الطهطاوى وأحمد لطفى السيد وقاسم أمين وسلامة موسى وطه حسين وزكى نجيب محمود** فى مصر، وعند **مالك بن نبى** فى الجزائر، **وعبد الرحمن الكواكبى** فى سوريا، وغيرهم من مفكرين كبار كانت لديهم رؤيتهم المستقبلية.

وإذا كنا نعيش الآن فى عالم جديد، عالم به العديد من المتغيرات، عالم أصبح ـ بفضل التطورات العلمية الحديثة ـ قرية صغيرة، فلابد ـ إذن ـ من تغيير أفكارنا تغييرًا جذريًا. لابد من ثورة فكرية تخلق إنسانًا عربيًا جديدًا، وتوجد نظامًا ثقافيًا عربيًا جديدًا، وإذا لم نفعل ذلك فسنكون فى وادٍ والعالم المتقدم ـ العالم الأوربى بصفة خاصة ـ فى وادٍ آخر. سنكون كمن يتحدث على موجة غير الموجة التى يستخدمها الطرف الآخر.

لابد أن نقضى على الفصل الموجود فى أكثر بلداننا العربية، بين ما يسمى بالتعليم الدينى، والتعليم المدنى الإنسانى، لابد من التنبيه إلى الانغلاق الفكرى الذى نجده عند أناس يتحدثون عما يسمونه بالغزو الثقافى، إننا إذا وجدنا عالـمًا متقدمًا كالعالم الأوربى فهل نطلب منه أن يتأخر مثلنا، أم أنه من الضرورى أن نفعل مثل ما فعل، بحيث نتقدم مثله؟.. هل من المعقول وقد وصلنا إلى أواخر القرن العشرين وبدأنا نستعد للدخول فى قرن جديد، أن نقول بأنه لابد من الوقوف عند كتب التراث بحيث نقوم بحفظها وترديد ما فيها دون وعى؟ وهل يصح أن يقـوم نفر منـا بالهجوم على منجزات الحضارة الغربية فى الوقت الذى لا يمكن فيه الاستغناء عن هذه المنجزات الكبرى؟.. كيف أتفاعل مع العالم

وأتحدث عن نظام ثقافى عربى جديد فى الوقت الذى أتناقض فيه مع نفسى، وأقع فى نوع من الازدواجية حين أهاجم الحضارة الحديثة الأوربية وأكون فى نفس الوقت ساعيًا إلى الاستفادة من منجزاتها ؟!

إن نظامًا ثقافيًا عربيًا جديداً لا يمكن أن يتحقق إلا بالتأكيد على أهمية العلم والقضاء على الخرافات التى تعوق مسيرتنا العلمية والإيمان بأن العلم يمثل مجتمع المستقبل.

إن هذه أفكار رئيسية نتعلمها من أسس ثقافة العولمة، يمكن أن نستفيدها من أفكار ابن رشد وما أعظمها، فنحن - إذن - بين طريقين: طريق يمثل الظلام وهو الطريق المسدود، وطريق آخر يمثل النور والضياء. وحتى نوجد نظامًا ثقافيًا عربيًا جديداً فلا مفر من الطريق الذى يمثل الإيمان بالتنوير، يمثل فتح النوافذ على كل التيارات الأدبية والفكرية، ولا يوجد مبرر للحساسية من الثقافات الأخرى. إن هذه الثقافات لا يخشاها إلا ضعاف البشر. وقد انفتح العرب منذ عدة قرون، وفى أيام العصر العباسى، على الثقافات الوافدة وحدث الامتزاج أو الاقتران السعيد بين ثقافة داخلية وثقافة وافدة، ولم يقل أحد بأن هذه الثقافات قد أدت إلى إلغاء شخصية الإنسان العربى.

إن عالمنا العربى يملك طاقة اقتصادية هائلة. . ومن واجبنا تسخير تلك الطاقة وتوجيهها بحيث تحقق نظامًا ثقافيًا فى المقام الأول، فالثقافة هى الأساس، وما يمكن أن يؤدى إلى الترابط بين الشعوب العربية، إنما يكمن أساسًا فى نوع من الوحدة الثقافية، وليتنا نخصص جزءًا كبيراً من دخل البترول فى إرساء دعائم التنوير الفكرى والثقافى، التنوير القائم على ثقافة العولمة بحيث نتجنب تمامًا كل الأفكار الرجعية المتطرفة والفكر المغلق. وهل يستطيع أن يتنفس الإنسان إلا فى الهواء المتجدد؟. . إن الفكر الذى لا يتخذ من التنوير أساسًا له يعدُّ فكرًا ميتًا يصيب الإنسان بالاختناق.

ونستطيع أن نتصور نظامًا ثقافيًا عربيًا جديدًا إذا لم يأخذ من تراثنا إلا ما يؤدى

إلى نهضتنا وبحيث لا يكون معوقًا لمسيرتنا الإنسانية. نستطيع أن نسعى إلى النظام الجديد إذا اعتقدنا أن النزعة الإنسانية التنويرية هى التى يجب أن تكون سائدة فى مدارسنا وجامعاتنا ووسائل إعلامنا وكتابات مفكرينا. وكم ارتبط النور بالتقدم والسير إلى الأمام، وارتبط الظلام بالتأخر والرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية.

ولن يصبح لنا دورنا الحيوى النشيط والرائد فى العالم الذى نعيش فيه إلا إذا حددنا دور الثقافة فى مجتمعنا العربى، وقلنا بأن المثقف وهو الكائن الاجتماعى لابد أن تكون أفكاره مؤدية إلى سعادة وتقدم مجتمعه. ولن يتحقق التقدم لمجتمعنا العربى إلا بأن يكون رائدنا هو العقل، وطريقنا هو طريق التنوير، وخصائص ثقافتنا تتمثل فى البعد الإنسانى أساسًا. عن طريق هذا كله يمكن تحقيق نظام ثقافى عربى جديد نفاخر به ونتفاخر بين دول العالم من مشرقها إلى مغربها بحيث نقول: هذه بضاعتنا الثقافية التنويرية والتى تتخطى حدود الزمان والمكان.. البضاعة التنويرية التى إذا كانت قد استفادت بعض جذورها من الماضى، إلا أنها لا تقف عنده بحيث يكون حالها كمن يبكى على الأطلال، بل تركز على الحاضر وتنطلق منه إلى المستقبل، وذلك على ضوء مصباح الفلسفة الرشدية، مصباح النور والتنوير.

أقول وأكرر القول بأن فكرنا العربى - بوجه عام - يعد معبرًا عن حالات من الضياع والظلام والموت. إنه فكر يخلو من أيديولوجية معينة، ومن هنا نرى أكثره معبرًا عن مجموعة من الكلمات المتقاطعة التى قد لا يفهمها القائل بها وبالتالى لا يمكن إدراكها من جانب القراء.

نقول هذا ونحن نضع فى اعتبارنا ضرورة استبعاد الشعارات البرّاقة الزائفة والتى يزعم لنا أصحابها أنهم يقدمون لنا من خلالها مذاهب أدبية وفكرية فى حين أن الواقع الموضوعى يكشف لنا أن تلك المذاهب فى واد والفكر فى واد آخر. إنها مذاهب لا تستند إلى أساس فكرى أيديولوجى ولا تقوم بنقد الواقع

أو التعبير عنه تعبيرًا صادقًا، ومن هنا كان فكرنا فكرًا مسطحاً، فكرًا أجوف. انظروا إلى الفكر الأوربى على سبيل المثال وقارنوا بينه وبين ما نطلق عليه فكراً عربيًا على سبيل التجاوز، وستجدون الفرق الكبير بين الفكر الدقيق الذى يقوم على أرض صلبة وبين الفكر الهشّ المظلم، ونقصد به الفكر العربى فى كثير من جوانبه وأبعاده ومجالاته.

إننا نفتعل الكثير من المعارك ونطلق عليها معارك فكرية فى الوقت الذى تدور فيه هذه المعارك حول قضايا زائفة خيالية تمامًا كما نتحدث عن الغول والعفريت وأصبح من الأشياء الشائعة أن يتحدث كل واحد منا عن مشروع له حول الفكر العربى ثم نجد هذا المشروع خيالاً فى خيال، وليس له معالم محددة، ولا يستند إلى أى نوع من أنواع الصدق.

ويقينى أنه لولا الهالات الإعلامية حول العديد من الكتب والمقالات لقلنا بصدق إننا لا نجد عندنا فكرًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، بل نجد أكثر بضاعتنا الفكرية بضاعة فاسدة لا صلة لها بالواقع تمامًا كمن يبحث عن قطة سوداء فى الظلام، أو مثل دون كيشوت الذى يحارب طواحين الهواء.

إننا نعيش الآن فى عصر يعدُّ معبرًا عن الظلام. وإذا تحدثنا عن صعود فكرى فإنه يعد ـ للأسف الشديد ـ صعودًا إلى الهاوية. فأين الأيديولوجية إذن؟ أين الضمير العلمى؟ أين الفكر التنويرى الحضارى؟ إننا إذا وجدنا شعوبًا متقدمة فكريًا وحضاريًا فإن الموقف منها يجب أن يتمثل فى أن نفعل مثل ما فعلت. ولا يصح أن نقوم بالهجوم على فكرها تحت مقولة الغزو الثقافى أو الهجوم على الحضارة الوافدة، فالمتأخر كما سبق أن قلنا يجب أن يلحق بالمتقدم، ولا يصح أن أطلب من المتقدم تحت شعار المشاركة الوجدانية أن يتأخر مثلى. لقد أدرك ذلك مفكرون كبار ابتداء من ابن رشد ثم رفاعة الطهطاوى وأحمد لطفى السيد وطه حسين وسلامة موسى وتوفيق الحكيم وزكى نجيب محمود. ولكننا ـ للأسف الشديد ـ لم نستفد من الدروس التى ركزوا حياتهم لغرسها فى نفوسنا؛ ولو كنا

قد استفدنا من دروسهم لما كنا قد وجدنا الآن تلك الحروب الشعواء ضد العولمة وثقافة العولمة.

ألا يوجد دليل على تخلفنا الفكرى أبلغ من القول بأننا نجد أفكاراً تنويرية تحارب الآن ولم تكن تحارب منذ عدة قرون وفى العصر العباسى؟ ألا يعد هذا دليلاً على أننا نسير إلى الخلف ولا نمشى إلى الأمام.

فنحن إذا اكتفينا بمجرد الترديد، فإننا سنكون أصحاب توكيلات فكرية، تمامًا كالتوكيلات التجارية، فمن يقوم ببيع سلعة أجنبية يكون دوره مجرد البيع وليس المشاركة أو الاختراع بالنسبة لهذه السلعة أو تلك.

إننا إذا أردنا أيديولوجية لفكرنا العربى، فإن تلك الأيديولوجية لابد أن يكون شعارها تقديس العقل، لابد أن يكون محورها السعى إلى التنوير بكل قوة وجهد، لابد أن تكون قضيتها الكبرى تغيير الواقع بحثًا عن الأفضل وليس مجرد تفسير الواقع أو تبريره. وإذا اقتصر الفرد منا على مجرد التفسير أو التبرير فإنه يكون مقلدًا وليس مبدعًا أو مجددًا، سيكون فكره خاليًا من الأيديولوجية ولا أساس له. ومن المؤسف أن يقوم أناس بمجرد التبرير أو الدفاع، أناس تحسبهم من المفكرين وما هم بمفكرين بل أشباه مفكرين، لأنهم يعبرون عن فكر ميت زائف. وتغيير الواقع - فيما نرى من جانبنا - لابد وأن يعتمد على أساس قوى، هو الأساس الذى ينظر للعالم على أنه قرية صغيرة. إنه - أساسًا - العولمة أولاً وقبل كل شىء، العولمة التى نعتقد من جانبنا أنها آتية لا ريب فيها وسواء أردنا أم لم نرد، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

إن قضية التنوير فى صلتها بثقافة العولمة تعد قضية مصيرية. إنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالبحث عن أيديولوجية غربية ولا بقاء لشعب من الشعوب إلا عن طريق السعى نحو النور والتنوير عن طريق السير نحو البحث عن أيديولوجية تحدد هويته الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية.

إن أوربا لم تتقدم إلا عن طريق السعى بكل قوتها وابتداء من عصر النهضة

نحو تحقيق مبدأ التنوير بحيث وجدنا ثقافة أوربية جديدة تختلف فى أساسها ومنهجها عن ثقافة العصور الوسطى. لم تقل أوربا لنفسها إننا يجب أن نقف عند فلسفة فلاسفة الغرب فى العصور الوسطى. بل إنها آمنت بالانطلاق نحو العقل، نحو الحضارة الحديثة، نحو التنوير، ولكن ماذا نقول وقد تحولت بعض مجالاتنا الفكرية - إن لم تكن كلها - إلى أبواق دعاية للظلام والرجعية والهجوم على التنوير وذلك لأسباب عديدة من بينها سحر الدولار وما أدراك ما الدولار!.

إننى لا أتصور وجودًا فكريًا أفضل لأمتنا العربية إلا من خلال ثقافة العولمة يجب أن نسعى إلى تلك الثقافة، وقد آن الأوان للاستفادة من قيم وإيجابيات ثقافة تعد أفضل بكثير من الثقافات الراكدة التى تسود عالمنا العربى حاليًا. . إنها ثقافة العولمة.

وأعتقد من جانبى أننا نجد العديد من الجذور البناءة إذا حلَّلنا أبعاد الفلسفة الرشدية، الفلسفة التى كتبها ابن رشد وكأنه يرى المستقبل واضحًا أمامه، الفلسفة التى لم يكتبها العملاق ابن رشد لكى تُهمَل، بل لكى نستفيد منها نحن العرب، وإلا لوقعنا فى وهدة التخلف الحضارى.



الفصل الثامن

التنوير ومستقبل الثقافة العربية

(الانطلاق من الفلسفة الرشدية)

ويتضمن هذا الفصل:

- محاولات تنويرية عند مفكرينا القدامى.
- محاولات تنويرية عند مفكرينا المعاصرين من العرب.
- الانطلاق من الفلسفة الرشدية.

يقول الفيلسوف الذى وقف على قمة عصر الفلسفة العربية «ابن رشد» فى كتابه **«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من *الاتصال»*:**

«فبينٌ أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك فى الملة. فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعنى بغير المشارك: من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صوابًا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه».

الحديث عن مستقبل الثقافة العربية يرتكز على مجموعة من الأسس والركائز والمحاور. وقد لا أكون مبالغًا فى القول بأن قضية التنوير فى فكرنا العربى ماضيه وحاضره ومستقبله تعد من أبرز القضايا التى ينبغى علينا نحن العرب البحث فيها وتقديم رؤية مستقبلية لها. إنها قضية مصيرية جوهرية ترتبط بتصور أيديولوجية عربية فكرية مستقبلية، خاصة أن العروبة ثقافة قبل أن تكون سياسة.

وغيرُ مُجْدٍ فى مِلَّتى واعتقادى: الحديث عن التنوير فى العصر الحديث المعاصر دون أن نبحث عن جذور التنوير فى فكرنا العربى القديم عامة والفكر الفلسفى على وجه الخصوص، نقول هذا لأننا نرى ضرورة الربط بين الماضى والحاضر نظرًا لأننا نجد العديد من العلامات المضيئة والمشرقة فى فكرنا العربى قديمًا، هذه العلامات التى لابد - كما قلنا - من الإشارة إليها، حتى نربط بين القديم والجديد فى وحدة عضوية وعروة وثقى، انطلاقًا إلى تصور فكر تنويرى فى حياتنا الفكرية التى نحياها.

وغير خافٍ علينا أننا نجد فى فكرنا العربى القديم العديد من الاتجاهات والنزعات التى ترتبط بقضية التنوير من قريب أو من بعيد.

فإذا رجعنا إلى حرص «المعتزلة» على التأويل فى دراستهم للأصول الخمسة - التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر - وجدنا فى هذا الحرص من جانبهم اتجاهًا عقلانيًا تنويريًا إذ إن الدعوة إلى التأويل تعد فى أكثر جوانبها معبرة عن اتجاه نقدى عقلانى تنويرى فلا تنوير بدون عقل، ولا تنوير بدون حس نقدى.

وما يقال عن «المعتزلة» كفرقة من الفرق الإسلامية التى حرصت على القول

بأهمية الشك والنقد، بحيث ننطلق منه إلى اليقين، يقال عن جماعة من المتفلسفة عاشت فى القرن الرابع الهجرى، ونعنى بها جماعة «**إخوان الصفًا وخِلاَّن الوفا**».

إننا نجد عند رجال هذه الفرقة أو الجماعة نزعة تنويرية، وكم أشار إلى ذلك كثير من كتابنا الكبار، بحيث يمكن أن نعقد ـ بصورة من الصور ـ مقارنة بين دعوتهم أو اتجاههم وبين الدعوة التى قال بها رفاعة الطهطاوى فى العصر الحديث.

لقد ذهب «**إخوان الصفا وخلاَّن الوفا**» فى القرن الرابع الهجرى إلى ضرورة الانفتاح على كل الأفكار والتيارات فى كل دول العالم شرقًا وغربًا، وذلك كما نقول: اطلبوا العلم ولو فى الصين.

دعانا **إخوان الصفا** إلى دراسة المبادئ المشتركة للثقافات الدينية والإنسانية وهذا إن أدى إلى شىء، فإنما يؤدى إلى أهمية النور والتنوير فى حياتنا، وبالتالى القضاء على الظلام، وبحيث يمكن القول بأن النور يرتبط بالوجود، والظلام يرتبط بالعدم. ألم يقل ابن سينا فى مناجاته لله تعالى: «فالق ظلمة العدم بنور الوجود». إن هذا يعنى ـ كما قلنا ـ العلاقة بين الظلام وفقدان الحياة، والعلاقة بين النور والوجود الإنسانى، ولعل هذه الدعوة من جانب ابن سينا كانت فى جانب من جوانبها تأثرًا بإخوان الصفا.

وما يقال عن **إخوان الصفا** يقال عن آخر فلاسفة العرب **ابن رشد**، فإننا نجد لديه نزعة تنويرية واضحة المعالم والأبعاد، سواء فى دعوته إلى التأويل، أو فى تأكيده على أهمية العقل والمعقول، أو فى اتجاهه النقدى البارز، أو فى دعوته إلى أهمية الانفتاح على كل الثقافات الإنسانية سواء ما كان منها داخل بلداننا العربية أو ما يوجد فى البلدان الأوربية وخاصة اليونان، أليس هو القائل: **ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم (فلاسفة اليونان) فإن كان فيها شىء يعد صوابًا قبلناه منهم وشكرناهم عليه، وإن كان فيها شىء يعد خطأ نبهنا إلى ذلك**. إنها دعوة من

جانب ابن رشد تذكرنا بما ذهب إليه **الكندى** أول فلاسفة المشرق العربى وذلك حين قال: **«فلنبحث عن الحقيقة، كحقيقة»**، أى: بصرف النظر عن مصدرها وسواء جاءت إلينا من بلدان عربية أو نقلت إلينا من بلدان أوربية أجنبية كما نجد تقاربًا بين دعـوة إخوان الصفا فـى القـرن الرابع الهجرى وفى بلدان المشرق العربى وبين دعوة ابن رشد فى القرن السادس الهجرى وفى بلاد الأندلس، أى: المغرب العربى.

إننا نجد ذلك واضحًا سواء فى كتبه المؤلفة ومن بينها: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، و«مناهج الأدلة فى عقائد المِلَّة»، و«تهافت التهافت» الذى ردَّ فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالى عدو الفلسفة والتفلسف، أو فى كتبه التى شرح فيها كتب وأفكار أرسطو الفيلسوف اليونانى.

يمكن ـ إذن ـ أن نجد العديد من الجذور التنويرية فى فكرنا العربى القديم الجذور والتى تتمثل فى أهمية فتح النوافذ على كل الأفكار والثقافات، وذلك حتى يتجدد الهواء وتتحقق لغة الحوار مع الآخر، إننا إذا قمنا بغلق النوافذ، فإن ذلك سيؤدى إلى وجود الهواء الراكد الفاسد وسيؤدى إلى انقطاع الحوار بين الثقافات، وسنكون كمن يتحدث بلغة لا يفهمها الطرف الآخر، سنكون كمن يتحدث خـلال موجة لا يتحدث خلالها الطرف الآخر.

وإذا انتقلنا من الجذور إلى الفكر العربى الحديث والمعاصر، وجدنا نزعة تنويرية واضحة المعالم والأبعاد، نزعة تحاول القضاء على كل المعوقات التى تقف حجر عثرة فى سبيل التقدم والازدهار(١).

فهل يمكن أن ننسى الدور الرائد الذى قام به **رفاعة الطهطاوى** فى العصر الحديث وخاصة بعد ذهابه إلى فرنسا وعودته منها مستفيدًا من الدروس التى تلقاها فى أوربا. لقد فوجئ بوجود عالم جديد وثقافة جديدة غير الثقافة التى درسها فى مصر، وعاد من بعثته وهو حريص على أن يلفت أنظارنا إلى هذا

---

(١) راجع فى ذلك كتابنا: «العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر».

العالم الجديد، العالم الأوربى، حريص على أن يبين لنا أهمية الثقافة الأوربية، ومن هنا فقد تم على يديه هذا اللقاء السعيد بين الثقافة العربية والثقافة الأوربية، اللقاء بين الأصالة والمعاصرة.

وإذا كنا نجد محاولات أكثر نضجًا لإحداث اللقاء بين الأصالة والمعاصرة عند أناس عاشوا بعده من أمثال **طه حسين وزكى نجيب محمود**، إلا أننا لابد وأن نضع فى اعتبارنا أنه كان له فضل السبق فى التنبيه إلى أهمية الثقافة الجديدة، ثقافة الآخر، الثقافة الأوربية.

ويقينى أن الدعوة التى دعانا إليها رفاعة الطهطاوى تعد دعوة إيجابية ومثمرة حتى فى وقتنا الحالى. إننى أعتقد من جانبى اعتقادًا لا يخالجنى فيه أدنى شك بأن ثقافة النور أو عصر التنوير لا يمكن تصورهما بدون الاهتمام بالترجمة فى جميع المجالات - علمية وأدبية وفكرية وفلسفية - وإذا أردنا لأنفسنا مواصلة التيار الذى ظهر فى مصر بصفة خاصة منذ ما يقرب من قرن من الزمان، كما ظهر فى بعض بلدان العالم العربى، إذا أردنا وصل ما انقطع، أردنا التمسك بثقافة النور ومواصلة التنوير، فلا مفر من الاتجاه بكل قوتنا نحو الترجمة، الترجمة الدقيقة الواعية، الترجمة التى تركز على إبراز أهم القضايا التى تثار الآن فى العالم الأوربى.

وإذا كنا قد وجدنا فى الماضى «بيت الحكمة» فأولى بنا ونحن فى الحاضر أن نقوم بإنشاء عدة مراكز للترجمة. إن من أهم مزاياها - كما أشار إلى ذلك **رفاعة الطهطاوى** - أننا من خلالها نطّلع على أفكار أمم وشعوب الكرة الأرضية، وسواء اتفقنا معهم أم اختلفنا فلابد أن نحدد أسباب الاتفاق أو الاختلاف، أن نعرض أولاً أفكارهم، وبعد ذلك يكون من حقنا ومن خلال عملية الانتقاء والاختيار أن نتفق أو أن نختلف. أما أن نهاجم لمجرد الهجوم، نهاجم دون التعرف على حقيقة أفكار الأمم الأخرى، فإن حالنا سيكون كحال من يسير فى مظاهرة، لا لأنه يعرف الهدف من قيامها، بل لأنه رأى مجموعة من الناس يسيرون فيها، فيكون بذلك مقلدًا لهم، مجرد مقلِّد.

لابد - إذن - أن نتجه بكل ما نملك من وقت وجهد ومال نحو الترجمة، وذلك

حتى لا تنقطع الجسور بيننا وبين الآخرين كما قلت. وانظروا إلى دولة كاليابان وهل وصلت إلى ما وصلت إليه إلا عن طريق التعرف على أفكار وعلوم الغرب وتطبيقاتها التكنولوجية.

وإذا قمنا بالتأكيد على أهمية الترجمة فإننا سنتقدم خطوات نحو التنوير تمامًا كأوربا.

فأوربا لم تتقدم إلا عن طريق السعى بكل قوتها ـ وابتداء من عصر النهضة ـ نحو تحقيق مبدأ التنوير، وحيث وجدنا ثقافة أوربية جديدة تختلف فى أساسها ومنهجها عن ثقافة العصور الوسطى.

وعن طريق التنوير واعتماده على الترجمة فى جانب من جوانبه يمكن إيجاد نظام ثقافى عربى جديد تبدأ جذوره من الفلسفة الرشدية، فكم نجد العديد من الأفكار التى دعا إليها مفكرون كبار فى العصر الحديث على امتداد مساحة العالم العربى من مشرقه إلى مغربه، ومن الأهمية بمكان الاستفادة من أفكارهم وجعلها واقعًا حيًا نعيشه ونتعايش معه. فالفكر هو غذاء الروح والوجدان. وهل يمكن أن نقلل من أفكار تنويرية غاية فى الأهمية وجدناها عند **رفاعة الطهطاوى**، ونجدها عند مفكرين كبار تأثروا بصورة أو بأخرى من صور التأثر العديدة **برفاعة الطهطاوى** من أمثال **أحمد لطفى السيد وقاسم أمين وسلامة موسى وطه حسين ومحمد عبده وزكى نجيب محمود** فى مصر، وعند **مالك بن نبى** فى الجزائر، **وعبد الرحمن الكواكبى** فى سوريا، وغيرهم من مفكرين كبار كانت لهم رؤيتهم المستقبلية وسواء اتفقنا معهم أو اختلفنا.

وإذا كنا نعيش الآن فى عالم جديد، عالم به العديد من المتغيرات، عالم أصبح بفضل التطورات العلمية الحديثة قرية صغيرة، فلابد ـ إذن ـ وبفضل التنوير ـ من تغيير أفكارنا تغييرًا جذريًا. إن عالمنا العربى يملك طاقة اقتصادية هائلة، ومن واجبنا تسخير تلك الطاقة وتوجيهها بحيث تحقق نظامًا ثقافيًا فى المقام الأول.

ونستطيع أن نتصور من خلال التنوير نظامًا ثقافيًا عربيًا جديدًا، وذلك إذا لم نأخذ من تراثنا إلا ما يؤدى إلى نهضتنا وبحيث لا يكون معوقًا لمسيرتنا الإنسانية. نستطيع أن نسعى إلى النظام الجديد إذا اعتقدنا بأن النزعة الإنسانية التنويرية هى التى يجب أن تكون سائدة فى مدارسنا وجامعاتنا ووسائل إعلامنا وكتابات مفكرينا، فكم ارتبط النور ـ كما قلنا ـ بالتقدم والسير إلى الأمام، وارتبط الظلام بالتأخر والرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية، ومن رحمة الله تعالى أنه خلق عيوننا فى مقدمات أدمغتنا ولم يجعلها فى مؤخرتها.

إن أفكار كل مثقف يجب أن تكون مؤدية إلى سعادة وتقدم مجتمعه، ولن يتحقق تقدم المجتمع العربى إلا بأن يكون رائدنا هو العقل وطريقنا هو طريق التنوير، وتكون خصائص ثقافتنا متبلورة حول البعد الإنسانى أساسًا. عن طريق هذا كله يمكن تحقيق نظام ثقافى عربى جديد نفاخر به ونتفاخر بين دول العالم من مشرقها إلى مغربها، وبحيث نقول: هذه بضاعتنا الثقافية التنويرية والتى تتخطى حدود الزمان والمكان. البضاعة التنويرية التى إذا كانت قد استفادت بعض جذورها من الماضى ـ كما قلنا ـ إلا إنها لا تقف عنده وبحيث يكون حالها كمن يبكى على الأطلال بل تركز على الحاضر وتنطلق منه نحو المستقبل.

هذه دروس يمكن أن نستفيدها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من أقوال رفاعة الطهطاوى ومنهجه، وإذا كنا قد أشرنا إلى **رفاعة الطهطاوى** فإن سبب ذلك أنه يعد رائد التنوير فى عصرنا الحديث، وكم كانت أفكاره مؤثرة على بلورة كثير من المجددين التنويريين الذين عاشوا بعده.

وما يقال عن رفاعة الطهطاوى، يقال أيضًا عن مفكر بارز شامخ، قدم لنا العديد من الأفكار الدينية والسياسية والاجتماعية، إنه يحتل مكانة بارزة فى فكرنا المستقبلى المعاصر وهو المفكر **عبد الرحمن الكواكبى**.

لقد قال الكواكبى من خلال كتابيه «أم القرى»، و«طبائع الاستبداد»، العديد

من الأفكار البناءة والشجاعة، ويقينى أننا فى حاضرنا ومستقبلنا، من واجبنا دراسة أفكاره، وقد نجد فيها العديد من الدروس الإيجابية.

ونود أن نشير إلى مفكر آخر، وهو الشيخ محمد عبده، وذلك بصرف النظر عن اتفاقنا معه تارة، واختلافنا معه تارة أخرى.

فإذا رجعنا إلى كتابات الشيخ محمد عبده والذى ولد عام ١٨٤٩م وتوفى عام ١٩٠٥م وجدنا العديد من الأفكار التنويرية والتى تعد على درجة كبيرة من الأهمية، نجد هذه الأفكار واضحة غاية الوضوح فى الكتب والرسائل التى تركها لنا، ومن بينها مقالاته فى العروة الوثقى، ورسالة التوحيد، وتقرير عن إصلاح المحاكم الشرعية، والإسلام والرد على منتقديه، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، وحديثه الفلسفى مع الفيلسوف الانجليزى هربرت سبنسر، وتفسيره لسورة العصر وسورة الفاتحة، وتفسير جزء عم، وتفسير المنار والذى أكمله رشيد رضا، ودروس دار الإفتاء.

فهو على سبيل المثال فى كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية» يبحث فى العديد من الموضوعات المهمة ومن بينها:

- **الدين والمتدينون.**
- **أصول الإسلام.**
- **اشتغال المسلمين بالعلوم الأدبية والعقلية.**
- **الإسلام ومدنية أوربا[1].**

لقد ذهب **محمد عبده** فى دراسته لأصول الإسلام - ومن خلال رؤية تنويرية واضحة المعالم والحدود - إلى أن الإسلام قد أطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد. يقول محمد عبده فى رسالة «الإسلام دين العلم والمدنية»:

«إننى لو أردت سرد جميع الآيات التى تدعو إلى النظر فى آيات الكون

(١) راجع فى ذلك تصديرنا وتحقيقنا لرسالته: «الإسلام دين العلم والمدنية».

لأتيت بأكثر من ثلث القرآن، بل أكثر من نصفه، ومن هذه الآيات: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]. وقوله تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ [الروم: ٢٢].

إن الإسلام قد أطلق العنان للعقل، ولا يقيد العقل بكتاب، ولا يقف به عند باب ولا يطالبه فيه بحساب».

ويبين لنا محمد عبده ـ انطلاقًا من فكره التنويرى ـ كيف اهتم العرب بالعلوم الأدبية والعلوم الكونية، وخاصة أيام الدولة العباسية عند أمثال المنصور وهارون الرشيد والمأمون. كما اهتم العرب بإنشاء دور الكتب سواء فى بلدان المشرق العربى أو فى بلدان المغرب العربى، بالإضافة إلى إنشاء المدارس للعلوم والتى انتشرت فى كل الأقطار، فى بلاد المغول والتتار من جهة المشرق وفى مراكش وفاس من جهة المغرب. كما يشير إلى أهمية العلوم العربية وكيف كان علم العرب فى أول الأمر يونانيًا ثم أصبح عربيًا. وأن أول شىء تميز به فلاسفة العرب عن سواهم من فلاسفة الأمم هو بناء معارفهم على المشاهدات والتجربة وألا يكتفوا بمجرد المقدسات العقلية فى العلوم ما لم تؤيدها التجربة.

والواقع أننا نجد عند مفكرنا **محمد عبده** دعوة إلى الانفتاح على العلوم الأخرى غير الدينية وهذه تعد دعوة تنويرية كما قلنا. وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا الدعوة التى نجدها الآن عند أشباه المثقفين الذين يهاجمون الحضارة الأوربية والعلوم الأجنبية. إنهم يتناقضون ـ فيما نرى من جانبنا ـ تناقضًا شديدًا حتى يهاجموا الحضارة الأوربية وفى الوقت نفسه هم من أكثر الناس حرصًا على الاستفادة من المنجزات الأوربية الحضارية وذلك حين يستخدمون الميكروفون والسيارة والطائرة وكلها تعد منجزات قائمة على العلم الأوربى وثمرة الحضارة الأوربية.

إننا إذا كنا نختلف مع الشيخ **محمد عبده** حول بعض النقاط القليلة أو الآراء التى ذهب إليها إلا أننا لابد وأن نضع فى اعتبارنا أن الرجل قد دخل تاريخ فكرنا التنويرى الحديث من أوسع الأبواب وأرحبها، ويقينى أن من يحاول إهمال أفكاره فإن وقته يعد ضائعًا عبثًا إذ إنه يعد علامة مضيئة فى تاريخنا الفكرى، ورائدًا من الرواد الكبار الذين سعوا إلى التجديد وإلى إنارة الطريق أمامنا والربط بين الفكر والعمل، والنظر نظرة مستقبلية تنويرية إلى حد كبير.

إن دوره التنويرى يعد غاية فى الوضوح وفكره يتجه نحو المستقبل بحيث لا يكتفى بالوقوف عند الماضى أو عند الحاضر. وقد سبق لفيلسوفنا ابن رشد أن دعانا إلى تلك الدعوة.

وإذا انتقلنا من الحديث عن **محمد عبده** إلى الإشارة إلى **مصطفى عبد الرازق** والذى ولد عام ١٨٨٥م وتوفى عام ١٩٤٧م، وجدنا عند **مصطفى عبد الرازق** بعض الأفكار التنويرية والتى بثها من خلال محاضراته فى الجامعة، ومن خلال كتبه، ومن بينها: فيلسوف العرب والمعلِّم الثانى. إن دوره لم يكن مقتصرًا على التدريس بالجامعة بل كان من خلال كتبه حريصًا على الجمع بين القديم والجديد، الجمع بين التراث من جهة والحضارة الحديثة بعلومها وفنونها وفلسفاتها آدابها من جهة أخرى، وبين لنا أهمية فكرنا العربى وقام بالرد على كثير من المستشرقين الذين يميزون بين طبيعة الجنس السامىّ - أى: العرب - والجنس الآرى من أهل أوربا.

لقد استفاد من الشيخ **محمد عبده** والتحق بالسوربون، حيث سافر إلى فرنسا عام ١٩٠٩م وقد توفر له الاستفادة من المحاضرات التى كان يلقيها العلامة **إميل دوركايم** وهو من أشهر علماء الاجتماع فى عصره، ونجد عند الشيخ **مصطفى عبد الرازق** حساً نقدياً فى دراسته للعديد من الشخصيات الفكرية العربية.

والواقع أن الباحثين فى مجال الفكر والفلسفة فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه لا يمكنهم نسيان الجهد الكبير الذى قام به الشيخ **مصطفى عبد الرازق**،

لا يمكنهم نسيان دعوته إلى الحرية وصلتها بالتنوير من خلال مقالاته، صحيح أن الشيخ **مصطفى عبد الرازق** قد جانبه الصواب حين رأى إدخال علم أصول الفقه فى إطار الفلسفة العربية، فى الوقت الذى لا يرتبط فيه علم أصول الفقه بالفلسفة من قريب أو من بعيد. ولكن هذا لا يقلل - بوجه عام - من دوره التنويرى فى فكرنا المعاصر.

وإذا كنا نجد دورًا تنويريًا للشيخ **مصطفى عبد الرازق** فإننا نجد **لأحمد أمين** دورًا فى مجال الدعوة إلى الانفتاح على فكر الآخرين والجمع بين الأصالة والمعاصرة.. وكلها مجالات ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالدعوة التنويرية، لم تكن نظرته مغلقة جامدة كتلك النظرة التى نجدها عند بعض الكتاب الذين يهاجمون الحضارة الأوربية. لقد كان يركز على بيان الجوانب المضيئة من حياتنا الفكرية ويدعو الشباب إلى التأثر بحياة العديد من المصلحين الاجتماعيين، نجد هذا واضحًا تمام الوضوح فى كتابه «زعماء الإصلاح فى العصر الحديث».

وكم أشاد **بأحمد أمين** كثير من المفكرين، من بينهم **طه حسين وزكى نجيب محمود**، ويكفى أنه كان حقًا صاحب دعوة تنويرية تقوم على النقد والفكر العقلانى وذلك إدراكًا من جانبه لأهمية الفكر التنويرى فى حياة الأمم والشعوب.

ونود أن نقف وقفة قصيرة عند مفكر بارز من مفكرى التنوير وهو **أحمد لطفى السيد**، والذى ولد عام ١٨٧٢م وتوفى عام ١٩٦٣م. لقد اهتم خلال رحلتـه التنويريـة بالجامعة اهتمامًا خاصًا. لقـد كـان يركز فى إدارته للجامعة علـى الجـوانب العلميـة الثقافيـة. ويبين لنا أن الثقافة تعد حظًا مشتركًا بين البنين والبنات.

والحديث عن التنوير عند **أحمد لطفى السيد** يرتبط ارتباطًا مباشرًا بإدراكه لأهمية الترجمة، وقد سبق أن أشرنا إلى أن التنوير يعنى فتح النوافذ على الفكر الغربى، وهذا يعنى الاهتمام البالغ بالترجمة، فإذا جاء **لطفى السيد** واهتم

بالترجمة، فمعنى هذا أننا لا يمكن أن نغفل دوره فى حركة التنوير فى عالمنا العربى المعاصر.

ولا يعد إقبال مفكرنا لطفى السيد على الترجمة، واهتمامه بترجمة العديد من كتب أرسطو، إهمالاً لتراثنا، بل إنه كان يدرك مدى التقدم الفكرى الذى حدث فى العصر العباسى كنتيجة مباشرة لحركة الترجمة. لقد أراد لطفى السيد أن ينبهنا إلى أنه من الضرورى لكى نكون كأوربا فى ثقافتها فى عصر النهضة، وأن نفعل مثل ما فعلت.

لقد كان لطفى السيد حريصًا على الأستفادة من مذاهب الغرب كما كان مطّلعًا على التراث الدينى الإسلامى. وقد أخذ الكثير من الأفكار الغربية وحاول تطبيقها فى دراسة الكثير من المشكلات الاجتماعية والسياسية التى تواجه الأمة المصرية، وليس أدل على ذلك من أن استفادته من مبدأ الحرية عند فلاسفة الغرب، كان دافعًا له إلى الإيمان بتحرير المرأة، والإيمان باستقلال مصر عن الخلافة العثمانية.

لقد دافع عن الحرية دفاعًا مجيدًا. وغير خافٍ علينا أن الدعوة التنويرية لابد وأن تقوم فى أكثر جوانبها على الاعتزاز بالحرية والدفاع عنها. استمع إليه أيها القارئ العزيز وهو يقول فى كتابه «تأملات فى الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع»:

«لو كنا نعيش بالخبز والماء لكانت عيشتنا راضية، لكن غذاءنا الحقيقى الذى به نحيا ومن أجله نحب الحياة ليس هو إشباع البطون الجائعة، بل هو غذاء طبيعى أيضًا كالخبز والماء، لكنه كان دائمًا أرفع درجة، وأصبح اليوم أعز مطلبًا وأغلى ثمنًا، هو إرضاء العقول والقلوب، وعقولنا وقلوبنا لا ترضى إلا بالحرية».

كما كان لطفى السيد يؤمن بأهمية الاستقلال، وهذا يرتبط بدعوته للحرية. إنه يقول: «غرضنا النهائى استقلال مصر، ومن المستحيل على الأمة أو على أى فرد من أفرادها أن ينازع فى ذلك. استقلال الأمة فى الحياة الاجتماعية كالخبز

فى الحياة الحيوية، لا غنى عنه لأنه لا وجود له إلا به. وكل وجود غير الاستقلال مرض يجب التداوى منه وضعف يجب إزالته، بل عار يجب نفيه. ولا يكفى أن تعتقد جماعة من الأمة بضرورة الاستقلال، بل يجب أن يكون الشعور بحب الاستقلال شعوراً عامًا فى جميع أفراد الأمة من غير استثناء. يجب أن يكون الشعور بالاستقلال عند كل فرد هو بعينه الشعور بالوجود الذاتى».

والواقع أننا نجد نزعة تنويرية واضحة ومحددة المعالم عند مفكرنا لطفى السيد. لقد بذل جهدًا واضحًا ملموسًا فى إشاعة الفكر التنويرى من خلال مجالات عديدة، من بينها الإقبال على الترجمة، والدفاع عن مبادئ سامية مهمة ترتبط بالتنوير ارتباطًا وثيقًا فعّالاً، ومن بينها الحرية والاستقلال والكرامة، فكلها جوانب معنوية يجب أن نضعها فى اعتبارنا وبحيث نضعها جنبًا إلى جنب مع الغذاء المادى الذى يحتاجه الإنسان، فليس بالخبز وحده يعيش الإنسان بل لابد من النظر نظرة متكاملة إلى الإنسان وبحيث يعيش مرفوع الرأس ومعاصراً لأحداث عصره، وبعيدًا عن الاغتراب من حيث الزمان ومن حيث المكان.

وإذا كنا نجد العديد من المفكرين العرب ـ كما قلنا ـ قد اهتموا بالتنوير وقضاياه ومشكلاته فإننا بالإضافة إلى ما سبق ذكره من مفكرين نجد مفكراً أخلص فى الدفاع عن التنوير إخلاصًا بغير حدود، وخاض فى سبيله العديد من المعارك الفكرية. . إنه طه حسين.

إن مفكرنا طه حسين يقف على قمة عصر التنوير فى عالمنا العربى المعاصر، وقد استفاد من أفكاره العديد من المفكرين العرب فى مصر وخارجها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وقد خاض العديد من المعارك، والتى كان القصد منها إعلان الحرب على التقليد والجمود والظلام سعيًا وراء فتح كل النوافذ لأفكار النور والتنوير. كان طه حسين من خلال العديد من كتبه مدافعًا عن أهمية الاستفادة من أفكار الأمم الأخرى. إنه يرى أن الإنسان إذا اعتمد على التراث فقط فإنه يعد نصف إنسان، وإذا اعتمد على المعاصرة فقط فهو نصف إنسان، ولا أحد يرضى لنفسه أن يكون نصف إنسان.

لقد استفاد طه حسين من الاتجاه الشكّى عند ديكارت الفيلسوف الغربى. كان طه حسين يتمتع بحسٍ نقدىٍ بارز وقد أفاده الحسّ الشكّىّ النقدىّ فى دعوته التنويرية. تمامًا كما كان يتمتع فيلسوفنا ابن رشد بحسٍ نقدىٍ تنويرىٍ.

نعم إنه صاحب اتجاه نقدى يقيم عليه أفكاره، ثم ينطلق من النقد إلى البناء الموضوعى، وبحيث لا يكون نقده مجرد نقد لا فائدة من ورائه، أو نقد لمجرد النقد، شك لمجرد الشك، بل إنه ينطلق منه نحو تقديم الحلول والإيجابيات.

وينادى طه حسين ـ كما فعل ابن رشد منذ قرون ـ بضرورة الانفتاح على كل الثقافات كما قلنا. فهو يقول فى كتاب من كتبه: «إننا مضطرون إلى أن نعيش. ولن نستطيع أن نعيش إلا إذا اتخذنا أسباب الحياة الحديثة، فنحن محتاجون أن ننتفع بالبخار والكهرباء ونستغل الطبيعة كلها لحياتنا ومنافعنا، والعلم وحده سبيلنا إلى ذلك، على أن ندرسه كما يدرسه الأوربيون لا كما كان يدرسه آباؤنا منذ قرون، وويل لنا يوم نعدل عن طب باستور وكلود برنار إلى طب ابن سينا وداود الأنطاكى.

وهذا العلم الحديث الذى لا نستطيع أن نستغنى عنه لا يمكن أن يعيش ولا أن يثمر إلا فى جو كله حرية وتسامح. فنحن بين اثنين: إما أن نؤثر الحياة، وإذن: فلا مندوحة عن الحرية، وإما أن نؤثر الموت، وإذن: فلنا أن نختار الجمود».

إن كتابة تاريخ للتنوير فى عالمنا العربى المعاصر، لابد أن تتضمن مساحة كبيرة لأفكار طه حسين.

لقد تعلمنا منه العديد من الدروس الرائعة، الدروس الخالدة، والتى تتبلور أساسًا حول التنوير كقيمة من القيم العليا السامية. لقد صدق طه حسين حين نادى بأفكاره التنويرية، وأهمية هذه الأفكار فى صياغة وتشكيل وجودنا الثقافى والفكرى والاجتماعى. ويكفى أنه كان حريصًا على الكشف عن أخطاء جيوش البلاء والظلام والذين يشنون الهجوم تلو الهجوم على كل فكرة تقوم على النور، وعلى كل رأى يستند إلى التنوير. إن طه حسين ـ بفكره التنويرى ـ عظيم بين

العظماء، عملاق بين العمالقة. لقد كان فى كتاباته صادراً عن إيمان راسخ بالحرية والمساواة، عن اعتقاد بالعلم فى حياتنا، والعقل فى تفكيرنا، وأكثر الصفحات التى تركها لنا فى العديد من كتبه تصلح أن تكون دستوراً للتنوير فى فكرنا العربى الحديث.

والواقع أننا نجد العديد من المفكرين العرب الذين اهتموا بالتنوير اهتماماً كبيراً، وإذا كنا نتحدث عن التنوير فى فكرنا المعاصر فلابد أن نضع فى اعتبارنا مجهودات مفكرنا الشامخ العملاق وهرم ثقافتنا العربية **زكى نجيب محمود**. لقد أخلص لقضية التنوير إخلاصاً بغير حدود واهتم اهتماماً بالغًا بقضية الأصالة والمعاصرة، القضية التى ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالتنوير وإدراك أهميته، وقد صدق مفكرنا التنويرى **توفيق الحكيم** حين قال إن القضية الكبرى التى أخلص لها **زكى نجيب محمود** وبحث فيها إنما هى قضية الأصالة والمعاصرة. وهل يمكن أن ننسى دروسه الرائدة الممتازة من خلال آلاف الصفحات التى تركها لنا من خلال كتبه التنويرية ومن بينها تجديد الفكر العربى، والمعقول واللامعقول، وبذور وجذور، وعربى بين ثقافتين، وثقافتنا فى مواجهة العصر. إننا إذا رجعنا إلى كتبه التى أرَّخ من خلالها لحياته الفكرية ـ كقصة نفس، وقصة عقل، وحصاد السنين ـ فسوف ندرك مدى اهتمام مفكرنا **زكى نجيب محمود** بقضية التنوير، القضية التى أخلص لها طوال حياته ودافع عنها أكثر من نصف قرن من الزمان.

ونقول إن الدروس التى تركها لنا مفكرو التنوير فى عصرنا الحديث يجب أن تبقى وتستمر، فنحن الآن فى أمسِّ الحاجة إلى التنوير. إنها دروس من واجبنا الاستفادة منها والدفاع عنها لأنها صادرة عن أناس آمنوا بربهم وآمنوا بوطنهم وقد بذلوا فى صياغتها جهداً ـ وجهداً كبيراً ـ وخاضوا من أجلها العديد من المعارك طوال حياتهم، ومن حقنا أن نفخر بفكرنا التنويرى قديمًا عند أمثال **إخوان الصفا وابن رشد**، وحديثًا عند أمثال **عبد الرحمن الكواكبى ومحمد عبده وأحمد لطفى السيد ومصطفى عبد الرازق وطه حسين وزكى نجيب محمود**،

ومن واجبنا أيضًا أن نواصل من خلالها طريقًا للنور والتنوير بحثًا عن حياة أفضل، حياة فكرية ووجدانية واجتماعية. إنهـا أفكار تضيء لنا الطريق وتبدد الظلام والجهل، ولا حياة لنا ولا بقاء إلا بالتمسك بهذه الأفكار المشرقة البناءة، الأفكار التنويرية التى تدعو إلى العلم وتعتز بالعقل وتدرك أهمية الانفتاح على كل أفكار العالم من مشرقه إلى مغربه.

نعم يجب علينا التمسك بطريق النور والتنوير، وذلك إذا أردنا الانتقال إلى مستقبل مشرق وضَّاء.

لقد كنا حريصين على ذكر هذه النماذج من المعاصرين العرب، لكى نبين وجود نقاط وقضايا مشتركة بين القديم والجديد، بين ابن رشد من جهة، ومفكرينا المعاصرين من جهة أخرى.. إنها قضايا مشتركة تـدور حـول الإيمان بالعقل، وتقول: مرحبًا بالنور والتنوير فى كل مكان وفى كل زمان.

إن فلسفة ابن رشد لم تكن - إذن - من نوع الفلسفات الميتة، بل إنه كان صاحب فلسفة حية مفتوحة على كل التجارب. لقد تعلمنا منه أن النور هو الذى يُقدَّر له البقاء، أما الظلام فلابد له من الزوال والاختفاء.



القسم الثانى

الملاحق

حوارات ودراسات ووثائق ومؤتمرات وبحوث نقدية
فى مجال الفلسفة الرشدية

فى محاولة من جانبنا لإبراز أهمية الفلسفة الرشدية ودورها المنتظر فى تشكيل عقول ووجدان أبناء أمتنا العربية من مشرقها إلى مغربها، بالإضافة إلى أهميتها فى الفكر الغربى قديمًا وحديثًا، فقد رأينا أنه من الضرورى إبراز نماذج من اهتمامات كثير من المعاصرين بفكر آخر فلاسفة العرب «ابن رشد»، وأيضًا الحملات الهجومية من جانب أشباه الباحثين ضد ابن رشد..

سيجد القارئ مجموعة من الملاحق كتبنا أكثرها، والقليل منها بأقلام بعض الأساتذة والباحثين، وذلك على النحو المشار إليه. والواقع أن الحوار كان متبادلاً بينى وبينهم، وذلك رغم اتفاقى مع ما كتبوه عن دراساتى فى الفلسفة الرشدية تارة، واختلافى معهم تارة أخرى. فإذا كان من حق الكاتب أن يكتب، فمن واجبه أيضًا قبول نقد النقاد، وذلك إذا كان صادرًا عن روح نقدية بناءة. أما إذا جاء النقد من أصحاب النفوس المريضة وأشباه النقاد والكتاب، فإننا لا نقبل كلامهم لأنه لا فائدة فيه.

وأجد واجبًا علىَّ توجيه الشكر إلى من اهتموا بدراساتى عن الفلسفة الرشدية، سواء عن طريق التأليف، باللغة العربية وغيرها، أو عن طريق ترجمة بعض ما كتبته عن الفيلسوف العملاق ابن رشد.

لقد رحل بعضهم إلى عالم الخلود، فتحية إلى أرواحهم. ومن لا يزال منهم على قيد الحياة، فإننا نتابع اهتماماتهم بالفلسفة الرشدية، والتى أوقفنا عليها حياتنا.

وأخص بالشكر والتقدير سيادة الرئيس التونسى **زين العابدين بن على**، والدكتور **إبراهيم مدكور** (مصر)، والدكتور **محسن مهدى** (العراق)، والأب

الدكتور **جورج قنواتى** (مصر)، والدكتور **زكى نجيب محمود** (مصر)، والدكتور **أحمد فؤاد الأهوانى** (مصر)، والدكتور **ناصر الدين الأسد** (سوريا)، والناقد **فاروق عبد القادر** (مصر)، والدكتور **سالم يفوت** (المغرب)، والدكتور **عبد الرزاق قسوم** (الجزائر)، والأستاذ **الفضيل بومالة** (الجزائر)، والأستاذ **غالب هلسا** (لبنان)، والدكتورة **زينب الخضيرى** (مصر)، والدكتور **إبراهيم ياسين** (مصر)، والدكتور **على الشابى** (تونس)، والدكتور **عبد المجيد بن حمدة** (تونس)، والدكتور **محمد الحسينى أبو سعدة** (مصر)، والباحثة **أنكا فون كوجلجن** Aunke Von Kugelgen(ألمانيا)، والتى تفضلت مشكورة بكتابة فصل مطول فى رسالتها للدكتوراه بألمانيا، عن دراساتى فى الفلسفة الرشدية، والباحثة **مارى عطية** التى قامت مشكورة بترجمة جزء من كتابى «العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر» من العربية إلى الألمانية، وهى باحثة ممتازة تعمل بالنمسا، وقد سجلت رسالتها بجامعات النمسا، والجزء الذى قامت بترجمته من كتابى يتعلق بابن رشد، وهى فى طريقها لإكمال ترجمة كتابى كله. والدكتورة **زينب عفيفى شاكر** (مصر)، والدكتور **عصمت نصار** (مصر).



يتضمن هذا القسم الملاحق الآتية:

ملحق رقم ١: خطابان بخصوص ابن رشد.

ملحق رقم ٢: حوار حول عودة العقل وفلسفة ابن رشد العقلية التنويرية.

ملحق رقم ٣: ندوة عن مجلد ابن رشد التذكارى.

ملحق رقم ٤: تحليل كتاب «فصل المقال» لابن رشد.

ملحق رقم ٥: مهرجان ابن رشد بالجزائر (ثمانية قرون هجرية على وفاته).

ملحق رقم ٦: دراسة للدكتور إبراهيم مدكور مقدمة للجنة الدولية لنشر تراث ابن رشد.

ملحق رقم ٧: تصدير لكتابين عن ابن رشد، ورسائل جامعية عنه.

ملحق رقم ٨: الفيلسوف ابن رشد فى ملتقى الجزائر (ثمانية قرون ميلادية على وفاته).

ملحق رقم ٩: مؤتمر جامعة عين شمس عن الفيلسوف ابن رشد (ثمانية قرون على وفاته).

ملحق رقم ١٠: مؤتمر دولى عن ابن رشد بالمغرب (ثمانية قرون على وفاته).

ملحق رقم ١١: هل توجد علاقة بين فكر ابن رشد وأحد الأفلام السينمائية؟

ملحق رقم ١٢: دعوة للاحتفال بابن رشد.

ملحق رقم ١٣: كتابات نقدية عن بعض دراساتى لفلسفة ابن رشد وترجمات لبعض كتبى، ورسائل متبادلة بينى وبين القراء.

ملحق رقم ١٤: نهاية المطاف مع ابن رشد وفلسفته (محكمة الجنايات).

الملحق الأول

خطابان بخصوص كتابين عن ابن رشد

أولاً - خطاب من رئيس الجمهورية التونسية بخصوص المجلد التذكارى عن الفيلسوف ابن رشد بتاريخ ٣ سبتمبر عام ١٩٩٣م.

ثانيًا - خطاب من الدكتور محسن مهدى بخصوص كتاب: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» بتاريخ ١٨ نوفمبر ١٩٧١م.

أولاً

خطاب من رئيس الجمهورية التونسية زين العابدين بن على للمؤلف بخصوص المجلد التذكارى عن الفيلسوف ابن رشد

الجمهورية التونسية
الرئيس



قرطاج في 3 سبتمبر 1993

حضرة الدكتور عاطف العراقي ،

تلقّيت بامتنان النسخة التي تفضّلتم بإهدائها إليّ من الكتاب القيّم الذي أشرفتم على تأليفه عن الفيلسوف ابن رشد.

وإذ أشكر لكم لطف المبادرة، فإنّني أعبّر لكم عن تقديري لما بذلتموه من جهد لإنجاز هذا العمل القيّم، وما تضمّنه من بحوث ودراسات عن حياة هذا العالم الكبير وأفكاره ونظرياته الفلسفية، وريادته للاتجاه العقلي الذي أصبح اليوم ضرورة متأكّدة، عسى أن يهتدي به الباحثون عن الحكمة، والمتلمسون لطريق الرشاد، من علماء ومتعلّمين، وأن ينير لهم السبيل، بالخصوص، وفق ما تقتضيه طبيعة البرهان، للتمييز بين دعاوى الحقّ والزّيغ، وأن يقوّي جانب المستنيرين، ويعضد مقولاتهم ومواقفهم في وجه من اختلطت عليهم السّبل، أو تعمّدوا تلبيس بعضها ببعض.

وإذ أتمنّى لهذا المؤلّف واسع الرّواج، فإنّني أرجو لكم دوام التوفيق في أعمالكم.

زين العابدين بن علي

الدكتور عاطف العراقي ،
قسم الفلسفة ،
جامعة القاهرة.

ثانياً

ـ خطاب من الزميل الدكتور محسن مهدى بخصوص كتاب «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد».

HARVARD UNIVERSITY
CENTER FOR MIDDLE EASTERN STUDIES

MUHSIN S. MAHDI
James Richard Jewett Professor of Arabic

1737 CAMBRIDGE STREET
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS 02138

18 November 1971

Professor M. A. al-Iraqi

Cairo, Egypt

Dear Professor al-Iraqi:

I would like to acknowledge with many thanks the arrival of your volume on Averroes. I read portions of it and found it extremely useful and look forward to reading the rest at leisure. I would very much appreciate your keeping me in touch with your current and future publications. Please accept my best wishes and warmest regards.

Sincerely yours,

Muhsin Mahdi
Director

MM:pcb

الملحق الثانى

حوار حول عودة العقل وفلسفة ابن رشد العقلية التنويرية

تم إجراء هذا الحوار ونشر جزء منه فى «مجلة الأزمنة» التى تصدر فى فرنسا..

ويتضمن هذا الحوار:

- *نظرتى إلى التراث العربى الفلسفى.*
- *فكرة التأثر والتأثير.*
- *محاربة الدعوة إلى الجمود والتقليد عند أنصار التخلف العقلى وأشباه الباحثين.*
- *التمييز بين الطريق المفتوح والطريق المغلق.*
- *دروس الفلسفة الرشدية.*
- *مات ابن رشد، وانقطع بوفاته وجود الفلاسفة العرب.*

يقول الفيلسوف «ابن رشد» فى كتابه «تهافت التهافت»:

«إن الغرض من هذا القول أن نبين الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت «تهافت الفلاسفة» فى التصديق والإقناع، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان».

أولاً - نظرتى إلى التراث:

الواقع أن النظرة الجديدة إلى التراث العربى الفلسفى قد حددت ملامحها ابتداء من كتابى «مذاهب فلاسفة المشرق» ثم قمت بتطبيق هذه النظرة فى كتابى «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية»، وكتابى «ثورة العقل فى الفلسفة العربية».

إننا يجب ألا نقف عند مجرد طبع التراث أو تحقيق التراث، بل ينبغى أن نتخطى ذلك إلى ما أسميه بإحياء التراث. وفى اعتقادى أن فكرنا الفلسفى العربى لن يتقدم إذا وقفنا عند مجرد الطبع أو التحقيق. إن إحياء التراث ينبغى أن يقوم على فكرة رئيسية، أو محور جوهرى، هو أن نأخذ من التراث ما يتفق وحياتنا المعاصرة التى نحياها، ونرفض منه ما لا يؤدى إلى تقدمنا الفكرى والاجتماعى.

ينبغى ألا ننظر إلى التراث نظرة تقديس. إن من كتبوا هذا التراث أناس مثلى ومثلك، وإذن: فإنهم معرَّضون للوقوع فى العديد من الأخطاء. إننا نجد فى بعض كتب التراث التى يتباهى بها بعض أنصار التقليد والرجوع إلى الوراء، عددًا من الخرافات قد يفوق عدد سكان الدول العربية من مشرقها إلى مغربها، فلماذا - إذن - نظل عند التراث لمجرد أنه تراث؟.. إن موقفنا سيكون كمن يبكى على الأطلال، رغم أنها أطلال وركام.

تقوم نظرتى أيضًا على أننا أسرفنا فى النظر إلى الفلسفة العربية على أن محورها إنما كان التوفيق بين الدين والفلسفة. إن هذه نظرة أحسبها خاطئة. وإذا كان بعض فلاسفة العرب قد سعوا من جانبهم إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، فإن هذا كان يشكل جزئية من اهتماماتهم حين يضعون هذا المذهب أو ذاك

المذاهب الفلسفية. وحتى لو افترضنا أن فلاسفة العرب قد اهتموا بالتوفيق، فهل من المناسب أن نقف عند وقفتهم. أليس من الصواب أن ننظر إلى فلسفاتهم بنظرة جديدة؟ أليس من الصواب أن نضع فى اعتبارنا أن كل محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة، إنما كان مصيرها الفشل. إن محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة لم يصبها التوفيق. هذا ما أعلنه وأؤكد على قوله دوامًا. ولينظر القارئ العزيز إلى محاولات التوفيق عند كل فلاسفة العرب، فى المشرق العربى ابتداء من الكندى، وفى المغرب العربى انتهاء بالفيلسوف الأندلسى ابن رشد، وسيجد - إذا نظر نظرة موضوعية وجريئة - أن محاولات التوفيق لم يقدر لها النجاح لأسباب عديدة لا أجد الآن مجالاً لذكرها.

من الدعائم التى تقوم عليها نظرتى للفلسفة العربية، ومنهج دراستها، أننا ينبغى أن ننظر بحذر إلى فكرة التأثر والتأثير، تأثر المفكر العربى بمن سبقوه وتأثيره فى مفكرين عاشوا بعده. إن أكثرنا - للأسف الشديد - يبالغ مبالغة خاطئة حين يقول إن مفكرينا العرب لم يتأثروا بفلاسفة اليونان!!!. والواقع أن فلاسفة العرب - فيما أعتقد من جانبى - كانوا عالة على المفكرين الذين سبقوهم، وخاصة فلاسفة اليونان. لماذا ننظر بحساسية إلى هذا الموضوع بحيث يقول بعضنا إن فلاسفة العرب قد قالوا أقوالهم على غير مثال سابق، وكانوا أصلاء تمام الأصالة. كلاً ثم كلاً. إنه ليس فينا أصيل. ومنذ سنوات ليست بعيدة، ذهب المفكر الأمريكى ول ديورانت - وذلك فى معرض دفاعه عن ابن سينا - إلى القول بأن المبدعين تمام الإبداع، الأصلاء منهم تمام الأصالة، لا يوجدون إلا فى مستشفيات الأمراض العقلية. وهذا القول من جانبه يعنى أن تأثر المفكر بالذين سبقوه لا يعد تقليلاً من شأنه، لا يعد جريمة وقع فيها. إن كل مفكر يتأثر عادة بمن سبقوه. وهل يمكن فصل مذاهب فلاسفة العرب عن مذاهب الفلسفة اليونانية، هل يمكن فصل أقوال أرسطو عن فلاسفة اليونان الذين سبقوه ؟! إن أرسطو كان عالة على السابقين من فلاسفة اليونان، وقد نجد فلاسفة يونانيين سبقوه أكثر منه جدة وإبداعًا ومع ذلك فلا يقلل هذا من عظمة أرسطو. فلماذا -

إذن ـ يحاول البعض منا النظر إلى مذاهب فلاسفتنا العرب على أنها تعد إبداعًا خالصًا من جانبهم بحيث لم يكونوا فيها متأثرين بفلاسفة اليونان ؟ . . إننى أؤكد على القول بأن الفلسفة العربية لم تكن ليتسنى لها الوجود أو الازدهار إلا بفضل اطلاع فلاسفتنا على التراث اليونانى، والدليل على ذلك أن الفلسفة العربية لم تبدأ إلا بعد انتهاء حركة الترجمة، ترجمة أمهات الكتب اليونانية من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية.

وما يقال عن فكرة التأثر يقال عن فكرة التأثير، لقد أسرفنا فى إثبات تأثر مفكرى الغرب المحدثين بفلاسفتنا. أسرفنا وأخطأنا أيضًا حين ذهب أكثر الباحثين إلى القول بأن **ديفيد هيوم** الفيلسوف الانجليزى كان متأثرًا **بالغزالى**، وأن **ديكارت** كان متأثرًا **بالغزالى** إلى آخر هذه المقارنات التى لا مبرر لها، بل قد تؤدى إلى التقليل من أهمية فلاسفة العرب. إن فلاسفة العرب بخير حتى لو لم يؤثروا فى أناس عاشوا بعدهم.

الواقع أننى أجد نفسى مضطرًا للقول بأن دراسات المستشرقين تعد أكثر دقة من دراساتنا نحن العرب لمذاهب فلاسفة العرب القدامى. يبدو أننا نحرص على البعد عن الموضوعية، يبدو أننا نتمسك بالمجاملة وهذا كله يبعدنا عن الطابع الأكاديمى كما ينبغى أن يكون. ويقينى أن التمسك بالمحاور التى أعلنت عنها فى كتابى «مذاهب فلاسفة المشرق» وسعيت إلى تطبيقها فى كتبى الأخرى، سيؤدى إلى تغيير نظرتنا إلى التراث الفلسفى العربى تغييرًا جذريًا، ولكن أكثرهم لا يعلمون.

ثانيًا ـ الفلسفة العربية بين الماضى والحاضر:

ومما يؤسف له أن الفلسفة العربية فى ماضيها كانت أكثر ازدهارًا من الفلسفة العربية فى حاضرها، هذا إذا تجاوزنا فى القول وقلنا بوجود فلسفة عربية فى الحاضر. إن سبب ذلك يرجع إلى تمسك أجدادنا من فلاسفة العرب بالاجتهاد، تمسكهم بالتأويل، انفتاح فكرهم على فكر الغرب، أى: الفكر اليونانى على وجه الخصوص.

إن مما أدى إلى ازدهار فلسفتنا العربية فى الماضى، الدعوة إلى الانفتاح على الفكر الغربى، لا الانغلاق داخل دائرة ضيقة. لقد وجدنا **الكندى** فى القرن الثالث الهجرى يدعونا إلى أن نبحث عن الحقيقة كحقيقة، أى: بصرف النظر عن مصدرها، أى: سواء كانت عربية أو كانت غير عربية، كما نقول: اطلبوا العلم ولو فى الصين. كما نجد هذه الدعوة ممثلة عند الفارابى وابن سينا.

وما يقال عن هؤلاء من فلاسفة المشرق العربى، يقال عن ابن رشد الذى كان فكره يمثل الانفتاح على كل التيارات، يأخذ منها ما يأخذ، ويرفض منها ما يرفض.

وهكذا نجد أجدادنا من الفلاسفة. ولذلك لم يكن من الغريب أن نجد فى الماضى فلاسفة نفخر بهم بين الأمم، فلاسفة انفتحوا بفكرهم على كل التيارات ورغم ذلك قدموا لنا مجموعة من المذاهب الفلسفية التى تعد معبرة إلى حد كبير عن شخصياتهم، فنقول مثلاً: مذهب الفارابى، مذهب ابن رشد، وهكذا. . إلى آخر تلك المذاهب الفلسفية.

ولكن ماذا نجد الآن؟ لا نجد لدينا فلسفة متميزة، لا نجد لدينا فلاسفة، لا نجد إلا مجموعة من الشروح العقيمة التى لا طائل من ورائها. لا نجد إلا فكراً مغلقًا، فكر يدعو إلى النظر إلى الوراء، إلى الخلف، وكأن الله قد خلق عيوننا فى مؤخرة رؤوسنا وليس فى مقدمتها.

نعم. . الأمر يدعو إلى الأسف، يدعو إلى الخجل من فكرنا أمام مفكرى البلدان الأخرى، وخاصة الغربية. لنقل هذا بصراحة. لقد وجدنا من يدعونا إلى أن ننصرف عن فكر الغرب تمامًا، وجدنا بيننا من يقول لنا إن الظلام فى الغرب وإن فكر الغرب يعد ظلامًا فى ظلام. وجدنا من يدعونا إلى نبذ كل المخترعات الحديثة، وإذا قلنا له ولأمثاله من أهل التقليد: وما سبب ذلك يا من تعيشون فى ظلام الكهوف؟ . . فإنهم يقولون لنا إن هذه المخترعات قد جاءت من بلاد الغرب ـ والعياذ بالله!!!

إن مـن الأمور التـى يؤسف لها أن هؤلاء - الذين لا أشك فى تخلفهم العقلى - فى الوقت الذى يهاجمون فيه المخترعات الحديثة، يكونون أول من يستفيد منها حتى فى حياتهم الخاصة. إنهم يعلنون أكاذيبهم وأباطيلهم من خلال الميكروفون دون أن يعلموا أن الميكروفون يعد ثمرة من ثمرات الحضارة. يسوّدون أفكارهم الميتة على صفحات الكتب التى تطبع فى المطابع، ولا يعلمون أن المطبعة هى الأخرى تعد ثمرة من ثمرات العلم والحضارة والمدنية. . . وهكذا، إلى آخر الأمثلة التى تكشف عن تناقضهم بين ألفاظهم الجوفاء، وسلوكهم فى الحياة العملية، ولو أرادوا أن يكونوا منطقيين مع أنفسهم، لاستعملوا الدواب فى تنقلاتهم. أليس اختراع السيارة قد تم فى بلاد الفرنجة التى يهاجمونها حتى وهم يركبون تلك السيارات. إن دعوتهم هذه تعد خاطئة قلبًا وقالبًا، تعد ظلامًا فى ظلام، تعتبر سوادًا فى سواد، كتلك الدعوات التى نجدها فى بعض الأوراق الصفراء من كتب التراث.

إن هؤلاء تعد دعوتهم مؤدية بنا إلى التأخر. إنهم أهل التقليد، وواجب مثقفينا الحذر منهم لأن بعض أقوالهم التى تدعو إلى الضحك والأسف، تعتبر أشد خطرًا وفتكًا من مرض السرطان ومرض الإيدز وغيرها من أمراض يبدو لى أنها أقل خطرًا من تلك الدعوات التقليدية التى تصيب الإنسان بالغثيان وما هو أخطر من الغثيان، وتصيب عقولنا بالتبلد وهذا يعنى الضياع.

نعـم إنهم مـن أهل التقلـيد والشروح والحواشى لأن دعوتهـم تعـد دعـوة إلى الوراء وليست دعوة إلى الأمام. والمجدد أو المفكر الصادق لا ينظر إطلاقًا إلـى الوراء، بـل ينظر إلـى الأمام. المجدد لا يكون عالة على الآخرين، فى حين أن المقلد يكون متابعًا أشد المتابعة للسابقين حتى لو قال السابقون وهمًا وضلالاً.

لا أمل فى تقدمنا الفكرى إلا الانفتاح على كل التيارات. لا أمل فى الإصلاح سواء فى مجال الفكر أو غيره من مجالات إلا بالاعتماد على العقل. وقد قلت - منذ سنوات بعيدة تقترب من ربع قرن من الزمان - إن طريق التقليد

يمثل طريق اللامعقول، الطريق المسدود، طريق الوهم والضياع، أما طريق التجديد فإنه يمثل طريق العقل، الطريق المفتوح، طريق التقدم.

ثالثاً - هل نجد الآن فيلسوفاً عربياً؟:

وأستطيع القول بعد دراستى لكل التيارات الفلسفية والفكرية قديمها وحديثها وخاصة عند العرب، إننا إذا كنا نجد فى الماضى فلاسفة عرب سواء فى المشرق أو فى المغرب، فإننا لا نجد الآن فى عصرنا الحاضر فلاسفة. ولا يعنى هذا أن الأمة العربية قد أفرغت فكرها تماماً عند فلاسفة الماضى، فالفكر لا حدود له ولا قيود على عطائه. إنه ليس كآبار البترول مثلاً لابد وأن ينتهى عطاؤها بعد فترة من الزمان قليلة كانت أو كثيرة. ولكن كل ما أقصده هو أننا إذا كنا لا نجد فلاسفة الآن فى عالمنا العربى فإن ذلك لا يرجع إلى وجود عصر معين لوجود الفلاسفة دون عصر آخر، بل إن وجود الفلاسفة يمتد طوال العصور، والدليل على ذلك أننا فى الوقت الحالى نجد أكثر من فيلسوف فى البلدان الغربية، فى حين لا نجد - كما قلت - فيلسوفًا عربيًا.

إننا نجد الآن مجموعة من المفكرين الذين يسعون إلى تجديد فكرنا العربى، ولكن ليس من الصواب أن نقول عنهم إنهم فلاسفة. لقد انقطع وجود الفلاسفة بالمعنى المذهبى الدقيق للفيلسوف، منذ وفاة ابن رشد فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م، ومن المبالغة أن نقول بوجود فلاسفة الآن فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه .

ويرجع ذلك فى الواقع إلى أسباب عديدة قد يكون أبرزها أن هجوم **الغزالى** على الفلسفة والفلاسفة قد ترك آثارًا سيئة بحيث أصبحت الفلسفة والتفلسف من الأشياء المكروهة. لقد أساء **الغزالى** إلى سمعة الفلسفة والفلاسفة، ليس الغزالى وحده، بل نجد مجموعة من المفكرين هاجموا المنطق والفلسفة ويعتبرون إلى حد كبير امتداداً للحملة الهجومية الظالمة التى قام بها **الغزالى**، ومن بين هؤلاء المفكرين **ابن تيمية وابن قيم الجوزية**.

إننا ينبغى أن نضع فى اعتبارنا أن الأمل فى الغرب قد انتصر لفلسفة ابن رشد

فتقدم الغرب، أما فى الشرق فإننا نجد بوجه عام انتصاراً لفكر الغزالى وهذا قد أدى إلى تأخر الشرق بوجه عام، أى: تأخر بلداننا العربية فكريًا وفلسفيًا.

كما أنه لابد أن نضع فى اعتبارنا أن الأمل فى وجود فلاسفة ـ مستقبلاً ـ فى أمتنا العربية، إنما يعد مرتبطًا بحل قضية الأصالة والمعاصرة، إن حل هذه القضية يساعدنا على تحديد هويتنا الفكرية، إننا الآن ـ ولنقلها بصراحة وجرأة ـ ليس لنا هوية معينة. وليس الحل ـ فيما يرى البعض ـ الرجوع إلى التراث والأخذ بكل ما فيه. إن هذا الحل يمثل حنينًا إلى الماضى بدون مبرر. إننا لو ارتمينا فى التراث ـ لمجرد أنه تراث ـ فلن نتقدم بأى حال من الأحوال. إن التراث كما يعبر عن أمجاد فكرية، يعبر أيضًا من بعض جوانبه عن مجالات تقليدية لا خير فيها. فلنأخذ من التراث ما نأخذ ولنرفض منه ما نرفض دون أدنى حساسية. وبدون ذلك لن نجد ـ مستقبلاً ـ فيلسوفًا عربيًا[1]، لن نجد فكرًا دقيقًا معبرًا عن هويتنا. لقد وجدت أسباب عديدة، فعلت فعلها الظالم فى أمتنا العربية. وامتد ذلك طوال قرون عديدة. لقد انتشر الفكر الرجعى التقليدى قرونًا، تلتها قرون. وقد كان من المحتم نتيجة لذلك انقطاع وجود الفلاسفة فى عالمنا العربى كله. نعم نجد مجموعة من المفكرين المجددين الذين يسعون إلى الإصلاح الفكرى والاجتماعى، ولكن أن نقول عنهم إنهم من الفلاسفة، فإن هذا يعد مجانبة للصواب إلى حد كبير جدًا.

قد قلت ذلك طوال سنوات عديدة وأكدت على القول به فى أكثر كتبى ومن بينها «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية»، و«ثورة العقل فى الفلسفة العربية» و«المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد» ولا أجد أسبابًا تدعونى الآن للخروج عما قلته طوال السنوات الماضية. إننى أؤكد دوامًا على أننا لا نجد الآن فيلسوفًا عربيًا. لا نجد فيلسوفًا عربيًا منذ ثمانية قرون، منذ وفاة ابن رشد. وإذا تساءلنا: هل يمكن مستقبلاً أن نجد فيلسوفًا فى بلداننا العربية؟.. فإننى أقول من جانبى إنه لا أمل بأى حال من الأحوال. وإذا كان هذا القول من جانبى معبرًا عن

(١) سأبحث هذا الموضوع فى كتاب مستقل، يصدر قريبًا بعنوان: «هل فى عالمنا العربى المعاصر فلاسفة؟».

التشاؤم، فمرحبًا بالتشاؤم الموضوعى، إذ إنه خير لنا من التفاؤل الساذج السطحى. إن كل أمورنا الفكرية الآن تدعو إلى الأسف والرثاء لحالنا، فهل من المعقول أن نغرق أنفسنا فى التفاؤل ونقول إننا سنجد فلاسفة عربًا - مستقبلاً. كلاً ثم كلاً. إننا إذا قلنا بذلك فسنكون مثل دون كيشوت الذى يحارب طواحين الهواء. إننا إذا أغرقنا أنفسنا فى التفاؤل وقلنا بوجود فلاسفة - سواء الآن أو مستقبلاً - فإن ذلك يعدُّ وهمًا وخيالاً لا يخرج عن تأملات ذاتية وأمنيات شخصية ولكنه لا ينتسب إلى الواقع من قريب أو من بعيد.

غيرُ مُجْدٍ فى مِلَّتى واعتقادى: الإسراف فى التفاؤل بدون مبرر، لأن أحوالنا الفكرية - سواء فى حاضرنا، وفى أغلب الظن فى مستقبلنا أيضًا - موغلة فى الظلام، ومن يحاول البحث عن فيلسوف وسط ظلام التقليد، بين سواد الرجوع إلى الوراء، فإن حاله مثل حال من يبحث عن قطة سوداء فى ظلام دامس.

ومهما يكن من أمر فقد بحثت فى هذا الموضوع طوال سنوات عديدة وسأوضح وجهة نظرى بطريقة تفصيلية وأذكر كل الأسباب فى كتاب لى أرجو أن يصدر قريبًا وسيحمل عنوانًا هو: «هل فى عالمنا العربى المعاصر فلاسفة؟».

وأستطيع أن أقول إننا إذا أردنا أن نبدأ بداية جديدة، فلابد أن ندرس ابن رشد.

رابعًا - معايشتى لتراث ابن رشد وأفكاره:

نعم بينى وبين الفيلسوف ابن رشد علاقة أساسها تقدير فلسفته والنظر إلى فكره بكل إعجاب واحترام. إنه عميد الفلسفة العقلية فى مشرق بلداننا العربية ومغربها. ولا نجد فيلسوفًا يدعو إلى تقديس العقل وتقديره حق قدره فى بلداننا العربية، أكثر من هذا الفيلسوف.

وترجع علاقتى بفلسفة ابن رشد وكتبه وأفكاره منذ فترة زمنية طويلة جاوزت أربعين عامًا من الزمان. لقد ألَّفت عنه كتابين كبيرين هما: «النزعة العقلية فى

فلسفة ابن رشد»، و«المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد». ليس هذا فحسب، بل كتبت عنه العديد من الفصول سواء فى كتابى «تجديد فى المذاهب الفلسفية»، أو كتابى «ثورة العقل فى الفلسفة العربية» ولا تمر الذكرى السنوية لوفاة هذا الفيلسوف إلا وأكتب عنه منبهًا إلى عمق فلسفته، وثراء فكره، وكيفية الاستفادة من أفكاره فى حياتنا المعاصرة التى نحياها، سواء بمصر أو غيرها من بلدان الوطن العربى.

ولكن هذا لا يعنى أننى أؤيد أفكار ابن رشد وأسعى إلى تقليده، بل الصحيح هو القول إننى أؤيده فى بعض آرائه وأختلف معه فى آراء أخرى. ولكن ما تأثرت به حقيقة من ابن رشد، هو المنهج العقلانى. وإذا نحن حاولنا البحث عن فيلسوف عربى أكثر منه التزامًا بالعقل فلن نجد إطلاقًا. ومن هنا أعتبره زعيم المدرسة العقلية العربية، وعميد الفلسفة العربية، وإذا حاول أىّ دارس إثبات عقلانية أىّ فيلسوف عربى بقدر عقلانية ابن رشد، فوقته ضائع عبثًا.

نعم تأثرت ببعض آراء ابن رشد، تأثرت بمنهج ابن رشد. وإننى أدعو سائر المفكرين فى أرجاء أمتنا العربية إلى الاهتمام بفلسفة ابن رشد، وبمنهج ابن رشد. ويقينى أن فى فلسفته ومنهجه الكثير من الحلول لمشكلاتنا الفكرية الكبرى التى تواجهنا الآن.

لقد دعا ابن رشد إلى **التأويل العقلى**. دعا إلى استخدام **القياس البرهانى**. فأين نحن الآن من دعوته هذه؟. إننا ما زلنا ندور فى فلك التقليد. لا نزال نقف عند حدود اللامعقول إلى حد كبير. إن أمتنا العربية بين طريقين: طريق التقليد، طريق الظلام، طريق اللامعقول. وطريق آخر هو طريق النور، طريق العقل. نعم نحن بين طريقين لا ثالث لهما. وإذا ارتضينا لأنفسنا طريق اللامعقول فهذا معناه الضياع الفكرى والرجوع إلى الوراء. أما إذا اخترنا الطريق الذهبى، طريق العقل، الطريق الذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر. الطريق الذى خلقه الله فينا لكى نستعمله ونتخذه نبراسًا لنا وهاديًا، فإننا نكون قد قطعنا شوطًا طويلاً،

بل كل الشوط نحو المجد الفكرى، نحو التقدم الخلاق. كل هذه أمور أدعو إليها ولا أخفى أننى كنت فى دعوتى إليها متأثراً بصورة ما من صور التأثر بفيلسوفنا ابن رشد. ويكفى أن البلدان الأوربية حين سلكت طريق ابن رشد، وحين فضّلت منهج ابن رشد على منهج الغزالى ـ العدو اللدود للفلسفة والتفلسف والذى تابع الأشاعرة والصوفية ـ أقول: حين أرادت أوربا لنفسها طريق ابن رشد، فإن هذا قد أدى إلى تقدمها. ولكننا حتى الآن ما زلنا نتحدث عن التقليد، نتحدث عن الخرافة، نتحدث عن الأشباح، نتحدث عن كائنات خرافية ولا معقولة.

إننا إذا بحثنا فى خصائص الفكر الفلسفى فسنجد هذه الخصائص منطبقة على فلسفة ابن رشد، ومن هنا كان ابن رشد فيلسوفًا على وجه الحقيقة، سواء اتفقنا معه أم اختلفنا. وبوفاته انقطع وجود فلاسفة عرب ـ للأسف الشديد. وليتنا نبدأ رحلتنا بالنقطة التى انتهى إليها ابن رشد، ثم نقيم البناء الفكرى فوقها.

إننى من جانبى إذا كنت قد قضيت فى رحاب الفلسفة الرشدية أكثر من أربعين عامًا من الزمان فإننى ـ وحتى الآن ـ لا أزال أجد العديد من الدروس التى أتعلمها من فلسفة هذا الفيلسوف العملاق، الفيلسوف الذى تفخر به أمتنا العربية، الفيلسوف الذى لن تجد فلسفته فى مؤلفاته فقط، بل ستجدها أيضًا فى شروحه على أرسطو، وقد تكون آراؤه التى أودعها فى شروحه على أرسطو أكثر أهمية من الآراء الموجودة فى مؤلفاته، أقول هذا وأؤكد على القول به وكفانا وقوفًا عند مؤلفاته كما يفعل أشباه الدارسين، ولنتجه بكل قوتنا نحو شروحه بحيث نضعها فى مكانها الجدير بها بحيث تقف جنبًا إلى جنب مع مؤلفاته، بل هى ـ كما قلت ـ أفضل من مؤلفاته. وللأسف الشديد لا نزال نجد فى دوائر الفلسفة العربية من يفسد فيها ويدعونا إلى الاقتصار على مؤلفاته فحسب، وهذه تعد دعوة خاطئة تمامًا، دعوة مغلوطة قلبًا وقالبًا.

خامساً ـ قضايا تشغلنى حالياً؟:

إننى مشغول حاليًا ببحث الكثير من القضايا الفكرية والتى بدأت فى التفكير فيها منذ سنوات بعيدة، ومن أهم القضايا التى تشغلنى الآن البحث فى موضوع **الأصالة والمعاصرة**، أى: الصلة بين التراث من جهة، والحضارة الغربية من جهة أخرى. إننى أميل بوجه عام إلى عدم رفض التراث إلا ما كان منه مبتعدًا عن العقل والمعقول. كما أننى أحاول الآن بيان العناصر والجوانب الموجودة فى الحضارة الغربية على امتداد عصورها والتى أرى أنها تساعدنا على الأخذ بأسباب التقدم الحضارى والتى تتفق مع الجانب العقلى من التراث.

إننى أعتقد أن التراث وحده لا يكفى الآن، وخاصة أن عصرنا الحالى غير العصور التى ألفت فيها كتب التراث. كما لا أرفض التراث تمامًا؛ نظرًا لأن فيه بعض الجوانب المشرقة الوضاءة، فلماذا ـ إذن ـ نرفضها؟.

هذه قضية تشغلنى الآن وأحاول ـ كما قلت ـ بيان ما ينبغى الأخذ به من التراث، وما ينبغى الأخذ به من الحضارة الغربية بوجه عام.

أما **القضية الثانية** التى تشغلنى حاليًا، فهى **قضية العالمية والمحلية** فى إنتاجنا الفكرى والأدبى بوجه عام. أى: لماذا نجد إنتاجنا يسوده الطابع المحلِّى، بحيث لا يتخطى نطاق المحلية إلى العالمية. إننا إذا أردنا لأدبنا الانتشار والتأثير، فلا مفر من تجاوز النطاق المحلِّى الضيق إلى آفاق العالمية وما أرحبها من آفاق. إن الدارس فى دقة وموضوعية لإنتاجنا العربى فى مجال الفكر والأدب والفنون يجد أنه ـ كما قلت ـ يعد معبرًا عن نطاق محلِّى مسرف فى المحلية. والسبيل إلى تجاوز هذا النطاق المحلِّى لا يكون إلا بالالتزام بالخصائص والشروط التى ينبغى توافرها فى الإنتاج الأدبى وفى الإنتاج الفنى وفى الإنتاج الفلسفى.

أما **القضية الثالثة** التى تشغلنى الآن وقد بدأت فى بحثها منذ سنوات عديدة، فهى تدور حول التساؤل: **هل فى عالمنا العربى المعاصر فلاسفة؟** إننى ـ كما أقول دائمًا ـ أعتقد بخلو عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه من وجود فلاسفة وذلك

منذ ثمانية قرون، أى: منذ وفاة الفيلسوف ابن رشد. وأحاول الآن حصر أسباب عدم وجود فلاسفة معاصرين فى عالمنا العربى، كما أحاول بيان الطريق الذى أعتقد أننا إذا سرنا فيه فسوف لا نعدم وجود فلاسفة.. وإن كان هذا يعد أملاً بعيدًا.



الملحق الثالث

كلمات خاصة بندوة تقييم المجلد التذكارى عن «ابن رشد.. مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى». تصدير وإشراف: د. عاطف العراقى. المجلس الأعلى للثقافة ٤ ـ ٥ مايو ١٩٩٤م.

ومحاضرات بتونس عن ابن رشد والمجلد التذكارى الذى صدر عنه.

ويتضمن هذا الملحق :

أولاً ـ كلمة د. جابر عصفور.

ثانيًا ـ كلمة د. أحمد أبو زيد.

ثالثًا ـ تصدير المجلد التذكارى «ابن رشد.. مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى».

رابعًا ـ دعوتى لتونس لإلقاء مجموعة من المحاضرات حول الفلسفة الرشدية بمناسبة صدور المجلد التذكارى عن ابن رشد.

خامسًا ـ ندوة ابن رشد بين التجريح والتقييم.

المجلس الأعلى للثقافة
الإدارة المركزية للشعب واللجان الثقافية
لجنة الفلسفة والاجتماع

برنامج ندوة

تقييم كتاب

ابن رشد

(مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى)

إشراف الأستاذ الدكتور عاطف العراقى

٤ ـ ٥ مايو ١٩٩٤

أولاً

كلمة الدكتور جابر عصفور فى ندوة عن المجلد التذكارى للفيلسوف ابن رشد.

كلمة

جابر عصفور (*)

أساتذتى الكرام، الزميلات والزملاء..

حرصت على ألا أقدم كلمة مكتوبة، ذلك لأن الكتابة أحيانًا تقيد العفوية. وأحسب أن معنى كريمًا من معانى هذه العفوية هو الحيوية التى تتوثب فى لجان المجلس الأعلى للثقافة، وتتحول إلى فعل خلاّق، وحركة نشطة. ومن هنا آثرت أن أتحدث شفاهة مع تقديرى لما للكتابة من قواعد وانضباط عقلى. وأبدأ بأن أنقل إليكم تحية السيد وزير الثقافة ورئيس المجلس الأعلى للثقافة، وتقديره للجهد الذى تبذله هذه اللجنة التى تسهم مع بقية لجان المجلس فى تأكيد معنى الاستنارة ومعنى العقل فى زمن يهاجم فيه دعاة الظلام العقل ويحاولون اغتياله، وآية ذلك ما نراه ونسمع عنه من محاولات للقضاء على الاستنارة. والواقع أننا عندما نلتقى لمناقشة هذا الكتاب عن «ابن رشد» فإنما نلتقى للاحتفاء بالمعانى التى ينطوى عليها فكر هذا الفيلسوف، والمعانى التى ينطوى عليها إنجازه الذى خلّفه للبشرية كلها، والذى أسهم بشكل أو بآخر - وبأكثر من معنى - فى تقدم البشرية. وأنا لا أريد أن أتحدث عن ابن رشد بين المتخصصين فى الفلسفة لأن حالى سوف يكون أقرب إلى حال من يحمل التمر إلى هجر، أو من يبيع الفحم فى نيوكاسل. ولكن ابن رشد ليس ملكًا للفلاسفة وحدهم، فالرجل بموسوعيته الفذة الهائلة يضم إليه الكثير من المريدين ويحيط بالكثير من العلوم. وليس مصادفة - والأمر كذلك - أن «ابن رشد» هو الذى شرح كتابى «الشعر» و«الخطابة» لأرسطو، وإذا كان النص العربى لشرحه لكتاب «الجمهورية»

(*) أمين عام المجلس الأعلى للثقافة.

لأفلاطون قد ضاع، فلحسن الحظ هناك ترجمة عبرية لهذا الشرح، ومترجمة باللغة الانجليزية ومتاحة. والغريب أننى عندما أقرأ فى كتابات ابن رشد المرتبطة بالأدب تقودنى هذه الكتابات إلى الفلسفة.

وكلما قرأت كتابات الفلسفة التى تركها ابن رشد تقودنى هذه الكتابات إلى الأدب. واسمحوا لى أن أذكر مثالاً واضحًا من شرحه الذى ضاع نصه العربى لكتاب «الجمهورية» وليس بين أيدينا سوى الترجمة العبرية والترجمة الانجليزية للترجمة العبرية. أخذ الرجل يشرح أفكار أفلاطون فى« الجمهورية»، ولكنه ينتقل منها إلى واقعه العربى فى عصره؛ ويمزج بين الفلسفة والأدب، وينظر إلى الأدب بوصفه نشاطًا إنسانيًا تتناوله الفلسفة. ويتحدث ابن رشد، فى شرحه لكتاب «الجمهورية»، حديثًا رائعًا عن الطغيان، وكيف أن الطغيان فى عصره هو الذى يحارب العقل. ولقد توقفت عند هذه الكلمات التى ذكرها الرجل عن الطغيان، والتى ردت إليه أسباب قمع العقل. وأخذت أتأمل صور الطغيان التى يشير إليها الرجل فى عصره والتى أظن أننا يمكن أن نشير إليها فى عصرنا، أعنى أشكال الطغيان المتعددة التى تقضى على حركة العقل، فتقضى على حركة الاجتهاد، ومن ثم على معنى الإنسان، ذلك لأنه من المؤكد أن العقل هو المعنى الواحد الوحيد للإنسان عند ابن رشد. وبقدر ما أكد ابن رشد معنى العقل وقيمته أكد معنى الإنسانية وقيمتها بوصفها القيمة الملازمة لقيمة العقل. ولن أكون متطفلاً لو ذكّرت الكثير منكم بما يذكرونه بالفعل من عبارات ابن رشد الجميلة التى افتتح بها كتابه «فصل المقال» فى تقريبه ما بين الشريعة والحكمة أو تأكيده ما بينهما من اتصال، أعنى العبارات التى تقول: «يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسببه بما قاله من تقدمنا فى ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا أو غير مشارك فى الملة، فإن الآلة التى تصحُّ بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة».

هذه الكلمات الجميلة التى قالها ابن رشد فى القرن الذى عاش فيه تؤكد معنى الإنسانية الذى هـو الوجه الآخر لمعنى العقل. وعندما نحتفى بهذا الكتاب عن ابن رشد فإننا نحتفى بقيمة العقل ونحتفى بقيم الإنسانية الكبرى فى الوقت نفسه. وهذا الاحتفاء يبدأ أولاً بأن نقدِّر الجهد الذى بذلته وتبذله لجنة الفلسفة والاجتماع. ويجب باسمكم أن أتوجه بتحية خاصة إلى **عاطف العراقى** على هذا الجهد الذى بذله فى إعداد هذا المجلد الضخم الذى حاز إعجاب كل من اطَّلع عليه، وليس ذلك بغريب على **عاطف العراقى** فعشقه لابن رشد قديم، ودفاعه عن العقلانية معروف، وحرصه على التنوير يشهد له بأنه واحد من فرسان التنوير. لم يكن من قبيل المصادفة أن يختتم **عاطف العراقى** تقديمه للكتاب بقوله: «إننا فى هذه الأيام فى أشد الحاجة لروح العقل، روح التنوير، الروح التى تجلَّت فى فلسفة ومنهج ابن رشد، الروح التى تبدد الظلام سعيًا إلى النور».

هذه الكلمات هى الكلمات التى تعبر عن ابن رشد، والتى تعبر فى الوقت نفسه عن القيمة التى أنجزها وأكدها عاطف العراقى عندما أشرف على هذا الكتاب الذى أصدرته لجنة الفلسفة والدراسات الاجتماعية. ولن أترك هذه الفرصة دون أن أشكر اللجنة على ما صدر لها بعد ذلك من كتب لابن رشد، وأعنى هنا كتاب «النفس» وكتـاب «الآثـار العلـوية»، وأخص بالشكر **زينب الخضيرى** على ما قامت به وما بذلته من جهد فى تصويب هذين الكتابين والإشراف على طبعهما. وأخيرًا فمن العرفان والوفاء أن نذكر بالفضل الذين خططوا لهذا الكتاب والذين أسهموا فيه من الأساتذة الكرام الذين رحلوا عنا: **زكى نجيب محمود** الذى أسهم فى التخطيط والإعداد لهذا الكتاب، **والأب قنواتى** الذى أسهم فى هذا الكتاب بدراسة جميلة، وغير هذين الراحلين الكريمين لابد أن نشكر كل من أسهم بالدرس فى هذا الكتاب. وعندما نلتقى اليوم فى ندوة عن تقييم كتاب ابن رشد أو ننقد البحوث الموجودة فى الكتاب، فالواقع أننا نلتقى للتقييم بالمعنى الذى يحدد القيمة، فنحن نجتمع للتقييم وليس

للتقويم، والتقييم بحث عن القيمة، والبحث عن القيمة يبدأ سلفًا من الإقرار بوجودها، ومن المؤكد أن النقاش الذى سوف يدور حول هذا الكتاب ومناقشة بحوثه، وتحويل الكتاب والبحوث إلى منطلق للتفكير فى ابن رشد، وإعادة تفسيره وقراءته بوجه عام، درجة من درجات القيمة التى ينطوى عليها معنى التقييم والتى ينطوى عليها معنى النقد بدلالته التى تستخدمونها أنتم فى الفلسفة. إن هذه الندوة سوف تكون حوارًا، والحوار دائمًا لغة الأكفاء، لغة الذين يدركون أن الحقيقة نسبية، وأن الجميع يشتركون فى صنعها، وأن الرأى والرأى الآخر هما السبيل الوحيد لتأكيد قيمة العقل ومعنى الإنسان، أعنى قيمة العقل التى أكدها ابن رشد فى كل كتاباته ومعنى الإنسان الذى حرص ابن رشد على أن يجسده دائمًا فى كل إنجازه.

وفى النهاية ـ باسم الأمانة العامة للمجلس الأعلى للثقافة ـ أتوجه بالشكر إلى كل الذين أعدّوا لهذه الندوة وعلى رأسهم **أحمد أبو زيد** مقرر اللجنة. اسمحوا لى أن أتوجه إليهم جميعًا بالشكر والتحية والتقدير، وأن أشكرهم باسمكم جميعًا أيها الحضور الكريم. واسمحوا لى ـ أخيرًا ـ أن أشكر لكم حضوركم وأتمنى لكم ندوة ناجحة والوصول إلى درجة رائعة من درجات القيمة التى سوف يصل إليها قطعًا فعل التقييم.



ثانياً

كلمة الدكتور أحمد أبو زيد فى ندوة عن المجلد التذكارى للفيلسوف ابن رشد.

كلمة

أحمد أبو زيد (*)

الأساتذة الأفاضل والسيدات والسادة الزملاء..

حين قررت لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة عقد هذه الندوة لمناقشة كتاب «ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى»، كانت ترمى إلى وضع تقليد جديد فى مجال نشاطها يقوم على عرض كل ما يصدر عنها من أعمال ومؤلفات على جمع من الأساتذة المتخصصين، لمناقشة ما ورد فى ذلك العمل من آراء وأفكار، وما اتبع فيه من مناهج وأساليب البحث، وما توصل إليه من نتائج. واعتبرنا ذلك خطوة مكملة لنشاط اللجنة ووسيلة للتعريف ببعض ما تقوم به من جهود فى مجالات الفكر الفلسفى والاجتماعى، كما اعتبرناه أيضًا اعترافًا واعتزازًا بذلك العمل وإعزازًا وإكبارًا واحترامًا للأساتذة الأفاضل الذين شاركوا فيه وتنويهًا بالجهود المضنية التى بذلوها. وقد تكون هذه الندوة أمرًا جديدًا فى نشاط اللجنة، ولكن لها مع ذلك سوابق فى مصر وغير مصر. وربما كان أقرب مثال إلينا مع بعض الفارق هو الندوة السنوية التى تعقد بجامعة القاهرة لعرض ومناقشة التقرير الاستراتيجى العربى الذى يصدر سنويًا عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية لجريدة الأهرام، ويشارك فيها نخبة من كبار المتخصصين فى المجالات المختلفة التى يتعرض لها ذلك التقرير. وتترك تلك

(*) مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع.

أستاذ ورئيس قسم الأنثروبولوجيا بآداب الإسكندرية (سابقًا).

الندوة عادة أصداء واسعة، نرجو أن تجد ندوتنا هذه مثيلاً لها بين أوساط المثقفين والمفكرين.

وإذا كنا نبدأ هنا بكتاب «ابن رشد» فإن ذلك إنما يرجع إلى أنه أحدث ما صدر عن لجنة الفلسفة والاجتماع من مؤلفات، ثم ـ قبل كل شيء وفوق كل شيء ـ للوضع الخاص المتميز الذى يشغله ابن رشد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، ليس فقط باعتباره الشارح الأكبر لفلسفة أرسطو، ولكن أيضًا ـ وهذا هو الأهم ـ لأنه يحتل موقعًا خاصًا ورائدًا يقوم على إعلاء شأن العقل والتفكير العقلانى واعتبار العقل هو الأساس الذى تقوم عليه الحياة الفكرية والسياسية، ثم رغبته بالتالى فى الفصل بين التفكير العقلى المتمثل فى الفلسفة والعلم وبين التفكير الدينى. وهذا الموقف الذى ارتبط به ابن رشد منذ ثمانية قرون خليق بأن نتدبره فى ظروفنا وأوضاعنا الفكرية والثقافية والسياسية الراهنة، وأن نكشف عن المبادئ العقلية ومناهج التفكير التى كانت وراء تلك الحياة وذلك الفكر.

فأعمال ابن رشد تحتاج ـ إذن ـ إلى قراءتها قراءة ثانية ودراستها من هذه الزاوية ومن هذا المنطلق، خاصة وأن الفترة الزمنية التى عاصرها كانت فترة حرجة بالنسبة للحضارة الإسلامية فى الأندلس، إذ كانت بمثابة بداية لانهيار تلك الحضارة. فإذا كان مجتمع الأندلس يتميز حينذاك بالتنوع والتعدد، وبخاصة تعدد الجماعات العرقية بثقافاتها المتباينة، وإذا كان ذلك التنوع مصدر قوة وخلق وابتكار فإنه كان يحمل بين ثناياه ـ فى الوقت ذاته ـ عوامل الضعف والوهن التى أدت إلى تدهور تلك الحضارة واضمحلالها ثم اندثارها فيما بعد، فتعدد الجماعات العرقية، وفشل بعضها فى تقبل الإسلام كدين، ورفض البعض الآخر تقبله كأسلوب للحياة، وشعور البعض الآخر بالاستعلاء على العرب كما هو الحال بالنسبة للبربر والصقالبة. كل ذلك أدى إلى انخراط بعض هذه الجماعات فى الفتن والصراعات والاضطرابات التى أدت فى آخر الأمر إلى ضعف الدولة، وظهر ذلك جليًا فى عهد ملوك الطوائف الذى يمثل عهدًا من أزهى عهود الإسلام فى إسبانيا رغم التفكك السياسى.

وليس من شك فى أن الجانب الأكبر من الفضل بل الشكر والامتنان يجب أن يذهب إلى الأساتذة الأفاضل الذين أسهموا فى تأليف الكتاب، ولعاطف العراقى الذى أشرف عليه. فلولا جهودهم الصادقة المخلصة لما كان الكتاب ولما كانت هذه الندوة.

ثم الشكر والتحية لكم جميعًا حيث سوف تسهم مناقشاتكم وآراؤكم فى تحقيق أهداف الندوة وفى إثراء معرفتنا بابن رشد وعصره وفكره ومنهجه وحركة التنوير التى قادها. وسوف يساعد هذا كله بغير شك فى توضيح المسار الفكرى السليم الذى يجب أن تسير فيه الأمور. وفقنا الله جميعًا لما فيه الخير.



ثالثًا

تصدير المجلد التذكارى «ابن رشد.. مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه *العقلى*».

المجلس الأعلى للثقافة
لجنة الفلسفة والاجتماع

« أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان »

الفيلسوف

ابن رشد

مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى

بحوث ودراسات
عن
حياته
وأفكاره
ونظرياته
الفلسفية

إشراف وتصدير
د. عاطف العراقى
أستاذ الفلسفة العربية

القاهرة
١٩٩٣

تصدير(*)

يحتل فيلسوفنا ابن رشد مكانة كبيرة فى تاريخ فكرنا العربى. إنه يقف على قمة عصر الفلسفة العربية. وغير مجد فى ملّتى واعتقادى إهمال هذا الفيلسوف العميق التفكير. إنه يعد عميد الفلسفة العقلية فى تاريخ الفلسفة العربية من مشرقها إلى مغربها.

لقد ولد هذا الفيلسوف ببلاد الأندلس ـ أى: المغرب العربى ـ ولكن فلسفته تجاوزت حدود المكان وحدود الزمان. فنحن نتحدث حتى الآن عن الفلسفة الرشدية، ونتحدث عن الرشدية اللاتينية. إن اسم ابن رشد يتردد طوال تاريخ الفلسفة وحتى الآن، وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أنه أضاف إلى مذهبه العقلانى اتجاهًا نقديًا نكاد لا نجد نظيرًا له طوال تاريخ فكرنا الفلسفى العربى.

ومن الأمور التى يؤسف لها أن الغرب قد تعرّف على المكانة الحقيقية لابن رشد، وفلسفة ابن رشد، أما نحن العرب فقد ظلمنا ابن رشد ولم نفهم حق الفهم فلسفة ابن رشد، وبالتالى لم نستفد استفادة تذكر من الدروس التى ألقاها علينا هذا الفيلسوف العملاق، الشامخ الفكر، من خلال الآراء التى قال بها سواء فى كتبه المؤلفة، أو فى كتبه التى شرح فيها آراء أرسطو.

نعم لقد أسأنا إلى ابن رشد، ولم نفهم فلسفة ابن رشد فى العديد من الدراسات التى قدمها العرب. لقد كان رينان Renan على حق تمامًا حين قال منذ

(*) يجد القارئ ترجمتنا الفرنسية للتصدير فى نهاية المجلد التذكارى الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بعنوان: «الفيلسوف ابن رشد . . مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى».

أكثر من قرن من الزمان، بأن شروح ابن رشد تعد على درجة كبيرة من الأهمية لأننا نجد فيها العديد من الدروس الفلسفية الخاصة به. ولم يكن ابن رشد فى شروحه مجرد مردد لآراء أرسطو، إذ إن النفس البشرية - كما يقول رينان Renan فى كتابه «ابن رشد والرشدية» تطالب دائمًا باستقلالها، فإذا قيدتها بنص، عرفت كيف تتصرف بحرية فى تفسير هذا النص.

وهذا القول ينطبق تمامًا على ابن رشد الشارح، بل نقول إن أكثر آرائه جرأة وعمقًا نجدها من خلال شروحه، أكثر مما نجدها فى مؤلفاته، ومن بينها فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت. ولا يخفى علينا أن هذه الكتب المؤلفة، إنما كانت لها أسبابها التاريخية إلى حد كبير، ومن بينها محاولة ابن رشد التوفيق بين الدين والفلسفة تارة، والرد على الغزالى تارة أخرى، أما الشروح فإنها تتخطى حدود الزمان والمكان.

ويقينى أننا نحن العرب لو كنا قد عرفنا أهمية الشروح، لما وقعنا فى العديد من الأخطاء التى نجدها للأسف الشديد عند أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة. إنهم أشباه أساتذة. ومن المؤسف أن يثبت له نفر من الدارسين القول بحدوث العالم، رغم أنه يقول صراحة بقدم العالم. وسواء اتفقنا مع ابن رشد أم اختلفنا فإنه من الضرورى تقرير آرائه بموضوعية وصدق، أما أن ننسب إليه آراء لم يقل بها ولا يسمح بها نص من النصوص التى قال بها سواء فى كتبه المؤلفة أم الشارحة، فإن هذا يعد فيما نرى نوعًا من التزوير، وأخطر أنواع التزوير هو التزوير الفكرى، ولكن ماذا نفعل نحن العرب حين نجد لدينا محاكم للغش أو التزوير التجارى، ولا نجد محاكم للغش الفكرى.

إن ابن رشد لم يقل بما قال به، إلا ليبقى. إنه خالد بفلسفته، خالد بفكره، خالد باتجاهه النقدى ومذهبه العقلى، ومن يحاول أن يتخطى الدور الرائد الذى قام به فيلسوفنا الرائد العملاق، فوقته ضائع عبثًا. ومن يحاول تزييف آرائه فستلحق به لعنة الفلاسفة فى كل زمان وكل مكان. ولكن ماذا نفعل إزاء حالات التخلف العقلى أو الفكرى التى نجدها فى العديد من الدراسات التى يزعم

أصحابها أنها دراسات فى فلسفة ابن رشد، وابن رشد منها براء. وصدقونى - أيها القراء الأعزاء - حين أقول لكم إننا ظلمنا ابن رشد حيًا وميتًا.

لقد ظلمناه حيًا حين أصدر البعض حكمًا عليه بالنفى. وظلمناه ميتًا حين لم نقدِّر فلسفته حق التقدير. حين نسبنا إليه آراء خاطئة. آراء لم يقل بها إطلاقًا.

ومهما يكن من أمر فإننا نجد حاليًا الكثير من أوجه الاهتمام بابن رشد، وفلسفة ابن رشد. نجد بعض الدراسات الجادة عن فكر هذا الفيلسوف. وهل يمكن أن ننسى كتابًا ضخمًا عن مؤلفات ابن رشد قام بكتابته مفكرنا الكبير ورائدنا العظيم **الأب جورج قنواتى** بعد أن عاش سنوات طوالاً وسط العديد من المكتبات العالمية شرقًا وغربًا. هل يمكن أن ننسى العديد من الدراسات الجادة التى قدمها المستشرقون عن حياة فيلسوفنا ابن رشد، وفكر هذا الفيلسوف الكبير. ويقينى أن دراسات المستشرقين أعظم بكثير من دراسات العديد من مؤلفى العرب ولكن أكثرهم لا يعلمون. ولا يخفى علينا أننا حينما نقرأ العديد من الدراسات العربية، نكاد نقول إنها تعد جهلاً على جهل، نقول: إلى الجحيم أيتها الدراسات التى تعتمد على السذاجة والسطحية والتزوير الفكرى.

إننا نجد العديد من المؤتمرات التى أقيمت فى كثير من دول العالم حول فلسفة ابن رشد، ونجد العديد من كتب ابن رشد والتى كانت مخطوطة، قد خرجت حاليًا إلى النور والضياء. إننا نجد الآن - إلى حد كبير - حركة رشدية، إن صح هذا التعبير، يقوم بها أناس آمنوا بربهم، أناس يقدّرون دور ابن رشد، ودور العقل الذى دعانا ابن رشد إلى التمسك به وجعله المعيار والدليل والحكم.

ونظرًا لأهمية فلسفة ابن رشد، واعتقادنا بأن العديد من الدروس المستفادة من فلسفته يمكن أن تقدم الكثير من الحلول لمشكلاتنا الفكرية الحالية، فقد اتجه تفكير أعضاء لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة، إلى إصدار مجلد عن هذا الفيلسوف وفلسفته حتى يكون ذلك إسهامًا من جانب أعضاء اللجنة فى إحياء الفلسفة الرشدية، وما أعظمها وما أعمقها.

لقد سبق للجنة الفلسفة والاجتماع أن أصدرت العديد من الكتب التذكارية عن مفكرين قدامى ومفكرين محدثين، من بينهم **يوسف كرم، وأحمد لطفى السيد، ومصطفى عبد الرازق**. أما القدامى فمن بينهم **محيى الدين بن عربى، والسهروردى**. ويجىء اليوم دور **ابن رشد**، وهو إذا كان من المفكرين القدامى، من مفكرى القرن السادس الهجرى، الثانى عشر الميلادى، وآخر فلاسفة العرب، فإن آراءه قد تكون من أكثر الآراء تأثيراً حتى يومنا الحالى، وذلك بشرط أن نفهم حقيقة تلك الآراء، ونكون حريصين على الابتعاد عن تزييف أفكاره ونسبة آراء له لم يقل بها.

لقد قامت اللجنة وعلى رأسها مقررها الأستاذ الدكتور **حسن الساعاتى**، بتكليفى بالإشراف على هذا العمل، وخاصة أننا نقترب من مرور ثمانية قرون ميلادية على وفاة ابن رشد، إذ توفى فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م.

يجد القارئ العديد من الدراسات فى صفحات هذا المجلد. وهى دراسات متنوعة، تكشف عن الخلافات الكثيرة حول حقيقة آراء ابن رشد. والخلاف فى الرأى إن دلنا على شىء، فإنما يدلنا على عمق آراء ابن رشد وثراء فكره الخالد.

ولا نزعم لأنفسنا أن هذا المجلد بما تضمنه من دراسات متنوعة، يمكنه أن يعطينا فكرة كاملة عن الفيلسوف وفلسفته، ولكنه محاولة متواضعة نقدمها على استحياء لتنبيه الأذهان إلى أهمية ابن رشد، وفلسفة ابن رشد. نقدمها تكفيراً عن ذنوبنا نحن العرب الذين أسأنا إلى ابن رشد وفلسفته طوال عدة قرون.

ولابد لى من الإشارة إلى أن التفكير فى إصدار مجلد عن «ابن رشد» كان منذ سنوات بعيدة. فكم شجع مفكرنا الكبير الدكتور **زكى نجيب محمود**، إصدار كتاب تذكارى عن ابن رشد، وحين أصبح الدكتور **توفيق الطويل** مقرراً للجنة بعد ذلك تحمس للعمل، ووجدنا الأستاذ الدكتور **حسن الساعاتى** حريصًا كل الحرص على إصدار هذا المجلد التذكارى، إيمانًا من جانبه بأهمية فيلسوفنا العربى ابن رشد.

شارك فى هذا العمل مجموعة كبيرة من الزملاء والدارسين والأساتذة الرواد وبذلوا كل جهد من جانبهم فى هذا المجال. ومنذ اللحظات الأولى لتكليفى بالإشراف على هذا العمل، كان الاتصال بينى وبينهم مستمراً. وأقدّر كل التقدير مجهودات الأب الدكتور **جورج شحاتة قنواتى**، فاستفادتى العلمية من سيادته بغير حدود، ومنذ أكثر من ربع قرن من الزمان وأنا أتعلم على يديه. وكم تناقشنا حول موضوعات هذا المجلد التذكارى ساعات وساعات داخل الدير، دير الآباء الدومينيكان، وفى حديقته المترامية الأطراف. وكم التقيت بالعديد من المستشرقين الذين يأتون إلى دير الآباء الدومينيكان فرادى وجماعات، وأثناء لقائى بهم تناقشنا حول كيفية إصدار هذا المجلد التذكارى عن فيلسوفنا العربى ابن رشد، وكم كان الالتقاء بهم مثمراً إلى أقصى درجة، وقد تعلمت منهم الكثير.

يجد القارئ لهذا الكتاب ـ كما قلنا ـ العديد من البحوث حول ابن رشد، وفلسفة ابن رشد. فكتب الأستاذ الكبير الدكتور **إبراهيم مدكور** عن ابن رشد المشّائى الأول بين فلاسفة الإسلام. وحلل الدكتور **مراد وهبة** موضوع مفارقة ابن رشد، وكيف اهتم به الغرب، فى حين أهملنا نحن العرب فلسفة الرجل وفكره. واختار الدكتور **محمود زيدان** موضوع النفس والعقل عند ابن رشد ميدانًا لدراسته، وقدم الدكتور **أحمد محمود صبحى** دراسة نقدية تحت عنوان: هل أحكام الفلسفة برهانية؟ دراسة لموضوع التوفيق بين الدين والفلسفة. أما بحث الدكتور **محمود زقزوق**، فكان مجاله الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد، ودرس الدكتور **عبد الفتاح فؤاد** موضوع الفلسفة الرشدية كمدخل للثقافة الإسلامية، وحلل الدكتور **حامد طاهر** قضية العلاقة بين الفلسفة والدين عند ابن تومرت وابن رشد. ودرست الزميلة الدكتورة **زينب محمود الخضيرى** مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى. وتحدث **كاتب هذا التصدير** عن فلسفة ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر. أما دراسة الأستاذ **على عبد الفتاح المغربى** فكانت عن موضوع التأويل بين الأشعرية

وابن رشد، وقدم الأستاذ **سعيد زايد** دراسة عن ابن رشد وكتابه «تهافت التهافت».

أما الزميلة الدكتورة **زينب عفيفى شاكر** فقد حللت جوانب مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد. وكان موضوع المؤثرات اليونانية فى فلسفة ابن رشد الإلهية مجالاً لدراسة الدكتورة **نبيلة ذكرى**. واختار الدكتور **سعيد مراد** موضوع ابن رشد بين حضارتين: الحضارة اليونانية والحضارة العربية. وحللت الدكتورة **مرفت عزت** موضوع الخير والشر فى فلسفة ابن رشد. أما الدكتورة **منى أبو زيد** فقد آثرت الحديث عن الطب عند ابن رشد، وهو مجال من المجالات المهمة التى اهتم بها مفكرنا ابن رشد.

أما القسم الثانى من هذا المجلد فقد تضمن دراستين: دراسة بالانجليزية عن ابن رشد والتصوف وقد حللها الدكتور **أبو الوفا الغنيمى التفتازانى**، والدراسة الثانية كان موضوعها ابن رشد فى عصر النهضة (طبع جميع مؤلفاته المترجمة إلى اللاتينية) وقد قام بها الأب الدكتور **جورج قنواتى**، وقد سبق أن قدم لنا كتابًا ضخمًا ـ كما قلت ـ عن مؤلفات ابن رشد.

وقدمنا فى هذا القسم الثالث من هذا المجلد مجموعة من النصوص المختارة من مؤلفات وشروح الفيلسوف ابن رشد. وقد قامت بهذا العمل الزميلة الدكتورة **زينب محمود الخضيرى** وهى فى مجال الاهتمام بالفلسفة الرشدية منذ دراستها للدكتوراه، كما أنها تعد خير خلف لخير سلف، إنها ابنة أستاذنا الراحل **محمود الخضيرى**.

وأجد واجبًا علىَّ فى ختام هذا التصدير أن أكرر الشكر الجزيل لجميع أساتذتى وزملائى وأصدقائى، وكم كان الحوار بينى وبينهم مستمرًا طوال أكثر من خمس سنوات، أى: منذ تكليفى بالإشراف على هذا العمل. أجد واجبًا علىَّ توجيه الشكر إلى الأستاذ الدكتور **حسن الساعاتى** مقرر لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة، وأشهد أنه لم يكن يكلّ ولا يملّ من متابعة إصدار هذا العمل طوال سنوات عديدة.

وإذا كـان القـدر قـد شاء أن أكتب هذا التصدير فـى ذكرى وفـاة فيلسوفنـا ابن رشد، فإننى أرجو لروحه فى السماء أن ترفرف فى سعادة حين تدرك أن فيلسوفنا ابن رشد خالد بكتاباته، خالد بأثره العميق فى نفوس المهتمين بفلسفته.

ويقينى أننا فى هذه الأيام فى أشد الحاجة إلى روح العقل، روح التنوير، الروح التى تجلّت فى فلسفة ابن رشد ومنهج ابن رشد. الروح التى تبدد الظلام سعيًا إلى النور. لقد دخل فيلسوفنا عن طريق أعماله الفكرية الكبرى تاريخ الفلسفة مـن أوسع الأبـواب وأرحـبها. ومـن حقنا أن نفخر بفيلسوفنا العربى ابن رشد أعظم من أنجبتهم أمتنا العربية من فلاسفة، ومن واجبنا أن ندرس أفكاره، وما أعمقها، وما أروعها.

والله هو الموفق للسداد.

القاهرة فى ١٠ ديسمبر عام ١٩٩٠م

عاطف العراقى
عضو لجنة الفلسفة والاجتماع
بالمجلس الأعلى للثقافة

رابعًا

* دعوة من تونس لإلقاء مجموعة من المحاضرات عن الفلسفة الرشدية.

* احتفلت تونس قبل احتفال أكثر دول العالم فى مناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، بالفيلسوف ابن رشد، وبمجرد صدور الكتاب التذكارى الذى أشرفت عليه عن الفيلسوف ابن رشد، والذى صدر عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة؛ فقد تفضلت تونس عن طريق بعض جامعاتها العريقة بدعوتى لإلقاء مجموعة من المحاضرات عن الفلسفة الرشدية، واحتفلت الأجهزة الثقافية بفلسفة ابن رشد.

جامعة الزيتونة
المعهد الأعلى لأصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

تونس في 1993

عـــــــدد

عاطف العراقي
في المعهد الأعلى لأصول الدين

****

في إطار أنشطته الثقافية والفكرية يستضيف المعهد الأعلى لأصول الدين المفكر المصري :

عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة القاهرة

لإلقاء محاضرة مشفوعة بحوار حول :

"الفلسفة الرشدية"

وذلك يوم السبت 20 فيفري 1993 على الساعة العاشرة صباحاً

وبهذه المناسبة يسرُّ هيئة التنشيط الثقافي بالمعهد دعوتكم للحضور والإسهام في إثراء الحوار مع شكركم سلفاً .

والسّلام

هيئة التنشيط الثقافي



الصّباح

السبت 20 فيفري 1993

محـــاضرة

في اطار أنشطته الثقافية والفكرية يستضيف المعهد الأعلى لأصول الدين المفكر المصري:

عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة القاهرة لإلقاء محاضرة حول:

"الفلسفة الرشدية"

وذلك اليوم على الساعة العاشرة صباحًا بحضور كل أساتذة جامعة الزيتونة وطلبتها وعدد من الأساتذة والمثقفين والمفكرين من خارج هذه الجامعة.



السبت 20 فيفري 1993 الصفحة 5

الفلسفة الرشدية

في إطار أنشطته الثقافية والفكرية يستضيف المعهد الأعلى لأصول الدين المفكر المصري:

عاطف العراقي أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة القاهرة لإلقاء محاضرة حول الفلسفة الرشدية. وذلك اليوم السبت 20 فيفري 1993 على الساعة العاشرة صباحاً دعي إليها كل أساتذة جامعة الزيتونة وطلبتها وعدد من الأساتذة والمثقفين والمفكرين من خارج هذه الجامعة.

الصّحافة

السبت 20 فيفري 1993

في المعهد الأعلى لأصول الدين

علمنا أنه في إطار أنشطته الثقافية والفكرية يستضيف المعهد الأعلى لأصول الدين المفكر المصري عاطف العراقي أستاذ الفلسفة الإسلامية

بكلية الآداب بجامعة القاهرة لإلقاء محاضرة حول : « الفلسفة الرشدية »، وذلك اليوم السبت على الساعة العاشرة صباحًا دعي إليها كل أساتذة جامعة الزيتونة وطلبتها وعدد من الأساتذة والمثقفين والمفكرين من خارج هذه الجامعة.

خامسًا

تعليق على ندوة كتاب ابن رشد التذكارى من خلال مقالة «ندوة ابن رشد بين التجريح والتقييم»(*).

(*) كتبت هذه المقالة تعليقًا على ندوة تقييم كتاب ابن رشد التذكارى، والذى أشرفت عليه، ولم تنشر هذه المقالة.

لا أود فى كلمتى التعرض لموضوع الندوة فى حد ذاتها. فالندوة من أجل كتاب قمت بالإشراف عليه طوال أكثر من عشر سنوات بتكليف من المجلس الأعلى للثقافة نظراً لأن الجميع يعلم أننى كتبت آلاف الصفحات عن عميد الفلسفة العقلية ابن رشد، بالإضافة إلى أن دول العالم قد بدأت فى الاستعداد للاحتفال بمرور ثمانية قرون على وفاة رائد الاتجاه العقلى، ومصر لها تاريخها العظيم فى مجال الثقافة الإنسانية العلمانية، ومن هنا فلابد من الإسهام فى الاحتفال بابن رشد كواحد من أعظم فلاسفة العالم.

ولكن ما أود أن أشير إليه هو الخروج عن موضوع الندوة وهو تقييم الكتاب، إلى الخوض فى موضوعات أعتقد من جانبى أن أكثرها كان يتضمن مساساً على نحو صريح بالمشرف على هذا العمل، وكنت من جانبى كمشرف على إصدار الكتاب أتوقع ذلك، ومن هنا جاءت كلمة الأستاذ الدكتور **جابر عصفور الأمين العام للمجلس الأعلى للثقافة**، كلمة موضوعية أشاد فيها بعملى، وأكد على أن الندوة للتقييم، وليست للتقويم. فهل التزم المتحدثون بهذا الإطار؟ . . العكس هو ما حدث، لولا الكلمات المنصفة من جانب بعض المشاركين ومن بينهم الدكتور **فؤاد زكريا** والدكتورة **زينب الخضيرى** والدكتورة **زينب عفيفى**، ومجموعة من الزملاء. لقد التزم هؤلاء الأساتذة والزملاء بالنقد كما ينبغى أن يكون وقد استفدت كثيراً من آرائهم.

لقد صدق **توفيق الحكيم** حين كتب بالأهرام فى ٨/ ٤/ ١٩٨٥م، قائلاً إننا نعمل أو نعيش فى مجتمع الصراصير وليس فى مجتمع النمل الذى تتعاون فيه كل نملة مع الأخرى. فما هى الصلة بين تقييم كتاب ابن رشد، والتلميح بأننى أقول بديانة عربية، وليس بدين إسلامى؟ هل من المعقول أن يصف أحد

المتحدثين بحوث الكتاب كلها بأنها خطابية إنشائية؟ هل من الموضوعية أن يقال إن المشاركين فى الكتاب تجمعهم الشللية؟ أىّ شللية هذه ومن بين المشاركين أناس هم فى موقع الأستاذية بالنسبة لى كمشرف على هذا العلم الذى أعتز به ومن بينهم الدكتور **إبراهيم مدكور والأب قنواتى**. هل من العدل أن يهاجَم المشرف على الكتاب لأنه يقول بفلسفة عربية وليست فلسفة إسلامية؟ أليس هذا يعد رجوعًا إلى عصر محاكم التفتيش، وذلك فى وقت جاءنى فيه التقدير من جانب عديد من الهيئات العلمية بمصر وخارجها احتفالاً بهذا المجلد، بل شارك فى التقدير الرئيس **زين العابدين بن على** رئيس الجمهورية التونسية[1]. إننى أقول إن فلسفتنا عربية وليست إسلامية، تمامًا كما قال بذلك **أحمد لطفى السيد** ونفر من المستشرقين الكبار الذين أعتز بآرائهم.

وإذا كنت قد كتبت دراستى وتصديرى للكتاب بلغة فيها مزج بين الفلسفة والأدب، فهل هذا يعد عيبًا؟ ألا يعرف أىّ مهتم بالثقافة بوجود خصائص مشتركة بين الأسلوب الفلسفى والأسلوب الأدبى على نحو ما وجدناه عند **أفلاطون وفولتير وديورانت وزكى نجيب محمود وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ** ومئات من المفكرين؟ هل وصل بنا الحال إلى هذا المستوى!!! هل أتأثر بهؤلاء أم أتأثر بأدعياء الثقافة وأشباه المثقفين؟ هل أجعل أحكامى على ابن رشد وتقديرى البالغ لفكره الفلسفى صادرة عن الفكر كما ينبغى أن يكون، أم أجعلها معبرة عن البتروفكر؟ هل من المنطقى ونحن نتحدث عن التنوير أن نهاجم ابن رشد، ونلقى بأنفسنا داخل أحضان اللامعقول تارة والفكر الأصولى تارة أخرى؟

أقول وأكرر القول بأننا فى أمسّ الحاجة إلى مجموعة من الندوات حول ابن رشد، ولكن بشرط أن نتكلم فى الموضوع ولا نخرج عنه إلى مجال الغمز واللمز فى المشرف على الكتاب تارة، وبحوث الكتاب تارة أخرى. وأقول عن

(١) توجد صورة لخطاب الرئيس التونسى فى الملحق الأول.

يقين إننى أفخر بكونى أشرفت على هذا العمل منذ أكثر من عشر سنوات، هذا العمل الذى خلا تمامًا من الأخطاء العلمية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

لا تصدقوا أعزائى القراء أننا نجد فى عالمنا العربى المعاصر فلاسفة. لا تصدقوا من يزعم لنفسه أنه يقدم لنا مشروعًا من المشروعات الفلسفية. إنها أقوال زائفة، تمامًا كالعملة الزائفة. إنها مشروعات وهمية صادرة عن أشباه أساتذة حُشروا حشرًا فى جامعاتنا ومعاهدنا العلمية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.



الملحق الرابع

تحليل كتاب
« فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»
لابن رشد

ويتضمن هذا التحليل:

- مكانة ابن رشد.

- أهمية كتاب «فصل المقال».

- أثره فى الثقافة العربية.

يحتل الفيلسوف ابن رشد مكانة كبيرة فى تاريخ فكرنا الإسلامى العربى، بل فى تاريخ الفكر الفلسفى العالمى. إنه يعد آخر فلاسفة المغرب العربى، أى: بلاد الأندلس.

ولد ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد) عام (٥٢٠هـ = ١١٢٦م) وتوفى عام (٥٩٥هـ = ١١٩٨م) ـ وقد درس ابن رشد أكثر المعارف والعلوم التى كانت معروفة فى عصره. لقد درس الفقه على أكثر من معلم، وترك لنا مجموعة من الرسائل والكتب الفقهية وعلى رأسها كتابه المشهور الذى يعد غاية فى الأهمية وهو كتاب: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه».

كما درس الطب وألّف فيه مجموعة من الرسائل والكتب، وأشهر كتبه فى هذا المجال، كتاب «الكليَّات فى الطب»، وقد تُرجم إلى أكثر من لغة، وكان معروفًا فى كثير من جامعات العالم فى العصور الوسطى.

وقد درس ابن رشد علم الكلام، وتعمق فى دراسة آراء الفلاسفة الذين سبقوه، سواء فلاسفة اليونان أو فلاسفة المشرق العربى والمغرب العربى. وفى أواخر حياة ابن رشد حدثت له نكبة تمثلت فى نفيه إلى بلدة أليسانة وهى على مقربة من وطنه، ولكن الخليفة أبا يوسف (المسمَّى بالمنصور) ـ الذى حدثت فى عهده نكبة ابن رشد ـ قام بالعفو عنه بعد ذلك.

ترك لنا ابن رشد العديد من الكتب المؤلفة، والكتب التى يشرح فيها فلسفة أرسطو. وتعد كتبه المؤلفة وشروحه على كتب أرسطو من أهم الكتب التى نجدها عند فلاسفة الأندلس وتكشف عن عمقه الفلسفى وسعة اطلاعه وحسه النقدى. ومن بينها: فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت، وشروحه المتعددة على أكثر كتب أرسطو ككتاب ما بعد الطبيعة، وكتاب النفس، وكتاب الكون والفساد. . إلى آخر هذه الكتب.

ويعتبر كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» من أبرز كتب الفيلسوف والفقيه والطبيب ابن رشد، وخاصة فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة. إذ من مجرد عنوان الكتاب نجد ابن رشد حريصًا على التوفيق أو الجمع بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة (الدين).

نشر هذا الكتاب أكثر من مرة، ومن بين نشراته نشرة يوسف مولر فى ميونيخ بألمانيا عام ١٨٥٩م، ونشرة القاهرة ١٨٩٥م وغيرها من النشرات بالقاهرة أيضًا - كما تمت ترجمته إلى أكثر من لغة، من بينها اللغة الانجليزية والتى قام بها (جورج حورانى). وقد صدرت الترجمة الانجليزية مع دراسة مستفيضة للكتاب عام ١٩٦١م.

ولننتقل الآن إلى تحليل أبرز الجوانب التى نجدها فى هذا المصدر الفلسفى الممتاز الذى يحتل مكانة كبرى ورئيسية بين مؤلفات الفيلسوف ابن رشد، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن رشد يعد من أكثر فلاسفة الإسلام اهتمامًا بالبحث فى مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، من خلال هذا الكتاب، كتاب «فصل المقال».

يذهب ابن رشد فى أول كتابه إلى أن الغرض من هذا البحث هو الفحص على جهة النظر الشرعى، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به؛ إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب؟.

ونود أن نشير إلى أن هذه الأحكام الخاصة بالندب والوجوب وغيرهما، مستقاة من الفقه؛ وقد أشار إلى ذلك ابن رشد فى كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وذلك حين فرق بين الأمر بالشىء، والنهى عنه، والتخيير فيه. إنه يقول: **«الأمر إنْ فُهم منه الجزم وتعلّق العقاب بتركه سُمِّى واجبًا. وإن فهم منه الثواب على الفعل وانتفى العقاب مع الترك سُمِّى ندبًا. والنهى أيضًا إن فهم منه الحث على تركه من غير تعلق عقاب بفعله سُمِّى مكروهًا، فتكون أصناف الأحكام الشرعية المتلقاة من هذه الطرق الخمسة: واجب، ومندوب، ومحظور، ومكروه، ومخيَّر فيه وهو المباح»**.

وإذا كانت الفلسفة ـ فيما يرى ابن رشد فى كتابه «فصل المقال» ـ عبارة عن النظر فى الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وأن الموجودات تدل على الصانع لمعرفة صنعتها، وكلما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ، فإن هذا يؤدى إلى القول بأن الشرع قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وطلب منا معرفتها به.

ولكى يقدم ابن رشد الدليل على ما يقول به، نجده يستشهد ببعض الآيات القرآنية الكريمة. ومنها قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ ﴾ [الحشر: ٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (١٧) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾ [الغاشية: ١٧، ١٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ [آل عمران: ١٩١].

إن هذه الآيات وغيرها تبين لنا وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى والشرعى معًا، وإذا كان الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، فمن الواجب إذن ـ فيما يقول ابن رشد ـ أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى، وهذا النوع من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتمّ أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمَّى برهانًا.

ونجد ابن رشد لكى يبين لنا أهمية القياس البرهانى، نجده يميز لنا بين القياس الجدلى، والقياس الخطابى، والقياس المغالطى.

وعلى هذا يكون الدين قد حثَّ ووصَّى على عمل الفلسفة، لأن الله تعالى يأمرنا بالبحث عن الحقيقة.

ويمكن نظم هذا الدليل فى صورة قياس كالآتى:

ـ الغرض من الفلسفة هو النظر العقلى فى الكون للوصول إلى معرفة صانعه وهو الله تعالى.

ـ يأمر الدين على سبيل الوجوب بأن يُعرف الله تعالى بالنظر فى الكون والتفكر فيه.

ـ إذن: دراسة الفلسفة واجبة بحكم الدين على القادر عليها، أى: على أولى الأدلة البرهانية.

إن الفقيه ـ فيما يذكر ابن رشد فى كتابه فصل المقال ـ إذا كان يستنبط من الأمر بالتفقه فى الأحكام، وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، ما منها قياس وما منها ليس بقياس، فإنه يجب على العاقل ـ إذن ـ أن يستنبط من الأمر بالنظر فى الموجودات، وجوب معرفة القياس العقلى وأنواعه، بل هو أحرى بذلك، لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ ﴾ وجوب معرفة القياس الفقهى، فالأحرى به أن يستنبط من تلك المعرفة بالله تعالى وجوب معرفة القياس العقلى.

ويثير ابن رشد اعتراض بعض الناس على استخدام القياس العقلى ويقوم بالرد على هذا الاعتراض: إنه إذا اعترض معترض قائلاً إن هذا النوع من النظر فى القياس العقلى بدعة إذ لم يكن موجودًا فى الصدر الأول للإسلام، فنقول إن النظر أيضًا فى القياس الفقهى وأنواعه قد استنبط بعد الصدر الأول ولا يقال إنه بدعة، فكذلك يجب أن يكون اعتقادنا فى النظر فى القياس العقلى.

ومن الواضح أن ابن رشد يريد الرد على من قالوا بضرورة الوقوف عند ظاهر الآيات القرآنية وعدم اللجوء إلى تأويلها.

فإذا كان القياس العقلى ضروريًا، فإنه يجب علينا ـ إذن ـ أن نستعين بأقوال من تقدمنا، أى: أقوال الذين عاشوا قبلنا، وفى كل الأمم، وسواء كانوا مشاركين لنا فى الدين أو غير مشاركين.

ومعنى هذا أن ابن رشد كغيره من فلاسفة الإسلام يدعونا إلى البحث عن الحقيقة بصرف النظر عن مصدرها، سواء كانت عربية أو يونانية، كما نقول: اطلبوا العلم ولو فى الصين. إن هذه الدعوة من جانب ابن رشد تعد دعوة مهمة، وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أن العصر الذى عاش فيه ابن رشد كان يوجد فيه تقييد للاشتغال بالمنطق والفلسفة، وذلك على أساس أنهما من بلاد اليونان. بل إننا فى كل العلوم يجب أن نستعين بمجهودات من سبقونا إلى البحث فيها، يجب أن يطّلع كل باحث ـ فى كل نوع من أنواع العلوم ـ على مجهودات وإنجازات من سبقوه وذلك حتى يمكنه التوصل إلى جوانب جديدة فى بحثه، فلو فرضنا ـ فيما يقول ابن رشد ـ أن صناعة الهندسة فى وقتنا هذا معدومة، وكذلك علم الفلك، وأراد فرد من الناس أن يعرف من تلقاء نفسه أحجام الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك.

وهكذا يعطينا ابن رشد الكثير من الأمثلة فى كتابه «فصل المقال» والتى يبين لنا من خلالها أن ديننا الحنيف يدعونا إلى التعرف على علوم من سبقونا. وإذا كنا نجد بعض الناس قد وقعوا فى بعض الأخطاء نتيجة لاطّلاعهم على كتب القدامى ومن بينها كتب المنطق والفلسفة فإن هذا يعد أمرًا عارضًا لا نستطيع بناء عليه أن نمنع الناس من البحث فى كتب القدماء، تمامًا كما نمنع العطشان من شرب الماء البارد العذب حتى يموت، لأن قومًا شربوا منه فماتوا. إن الموت من الماء أمر عارض، أما الموت بسبب العطش فهو أمر أكيد. وينبغى أن نعتقد أن النظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة ما ورد بالشرع، إذ إن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه.. إننا يجب علينا البحث فى علوم القدامى وأن ننظر فيما قالوه، فإن كان كله صوابًا قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه.

ويدعونا ابن رشد إلى التأويل، كما يشير إلى قواعد هذا التأويل، ويبين لنا أن الفقيه إذا كان يفعل ذلك، أى: يقوم بالتأويل فى كثير من الأحكام الشرعية، فإن صاحب العلم بالبرهان يجب عليه اللجوء إلى التأويل. يقول ابن رشد مؤكدًا على هذا المعنى: «**نحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر**

الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل علـى قانون التأويل العربى. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرَّبه، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول (الفلسفة) والمنقول (الدين) بل نقول إنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان... ولهذا أجمع المسلمون على أنه لا يجب حمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا خروجها كلها عن ظاهرها بالتأويل».

ويشير ابن رشد فى كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» إلى أنه من الضرورى عدم إذاعة التأويلات على الجمهور الذى لا يعرف أسس البرهان وقواعد التأويل، وهذا يتفق مع تمييز ابن رشد بين الطريق الخطابى (الجمهور) والطريق الجدلى (المتكلمين) والطريق البرهانى (الفلاسفة).

وإذا كان الغزالى فى المشرق العربى قد لجأ إلى الهجوم على بعض الآراء التى قال بها الفلاسفة والتى تتعلق بموضوع قِدَم العالم وخلود النفس والعلم الإلهى، فإننا نجد ابن رشد حريصًا على أن يبين لنا أن المعنى الذى قصده الفلاسفة، غير ما قصده الغزالى حين روى آراءهم، وكان قصد ابن رشد من ذلك أن يبين لنا إمكانية التوفيق بين الدين والفلسفة:

إن مقصود الشرع إنما هو تعلم العلم الحقّ والعمل الحقّ. والعلم الحقّ هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ما هى عليه وخاصة الشريعة، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى. والعمل الحقّ هو الالتزام بالأفعال التى تفيد السعادة وتجنب الأفعال التى تؤدى إلى الشقاء. والمعرفة بهذه الأفعال هى التى تسمى العلم العملى. وهذه تنقسم قسمين: **أحدهما**: أفعال ظاهرية بدنية، والعلم بهذه هو الذى يسمى الفقه. **والقسم الثانى**: أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأفعال التى دعا إليها الشرع أو نهى عنها، والعلم بهذه هو الذى يسمى الزهد وعلوم الآخرة.

لقد ذكر ابن رشد هذه العلوم جميعًا، وذلك لكى يبين لنا أنه لا خلاف بين الدين والفلسفة، ولا تعارض بينهما، بل ينبغى التوفيق بينهما. إن الشرع إذا

كان يعلمنا العلم والعمل، فإننا نجد الفيلسوف يبحث فى العلوم النظرية (العلم) والعلوم العملية أيضًا (العمل). إنها دعوة من جانب ابن رشد للتوفيق بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة (الدين). إن الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة، وذلك ما يؤكده ابن رشد فى آخر كتابه «فصل المقال».

والواقع أن ابن رشد إذا كان قد استفاد بعض الأفكار فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة، من الفلاسفة الذين سبقوه فى المشرق العربى كالفارابى وابن سينا. وفى المغرب العربى، كابن طفيل، إلا أنه يمكن القول بأنه قدم لنا محاولة موضوعية متكاملة تتضمن العديد من الأفكار. هذه المحاولة هى التى جعلت لابن رشد مكانة خاصة وبارزة فى مجال محاولات التوفيق بين الحكمة والشريعة، بين الفلسفة والدين. ومن الواضح أن ابن رشد كان مستفيدًا من دراساته الفقهية، ومن إقدامه على تأليف الكتب والرسائل التى تبحث فى المجالات الفقهية. إن كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» يكشف عن عمق فكر فيلسوفنا الإسلامى ابن رشد وتأملاته الدقيقة. إنه كتاب يحتل مكانة بارزة بين المؤلفات الفلسفية والفقهية وخاصة فى مجال التوفيق بين الدين والفلسفة.

وإذا تساءلنا عن العلوم التى يمكنها الاستفادة حاليًا من هذا الكتاب المهم والممتاز، فإننا نجد الكثير من العلوم، من بينها:

(١) علم أصول الفقه.

(٢) فلسفة الدين.

(٣) علم المنطق، وخاصة فى مجال التمييز بين الأدلة البرهانية، والأدلة الجدلية، والأدلة الخطابية، والتفرقة بينها وبين الأدلة التى لا تسعى إلى اليقين، بل هدفها المغالطة.

لقد قدم لنا فيلسوفنا إنجازًا فكريًا ممتازًا. . قدم لنا ثمرة فكرية ناضجة.



الملحق الخامس

خطابات ودراسات خاصة بمهرجان ابن رشد بالجزائر فى مناسبة مرور ثمانية قرون هجرية على وفاته.

ويتضمن هذا الملحق:

١ ـ الإعداد للمهرجان.

٢ ـ كتيب تعريفى عن ابن رشد. إعداد: د. عاطف العراقى، ومراجعة: د. زكى نجيب محمود، ود. ناصر الدين الأسد.

٣ ـ ملخص لبحثى بالمهرجان.

٤ ـ توصيات المهرجان ـ إعداد المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

(أ)

الإعداد للمهرجان

اجتماعات بمقر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالقاهرة

لما كانت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تسعى بكل طاقتها لإبراز مكانة الفكر الفلسفى العربى فى تاريخ الفكر الإنسانى العالمى وتدعيم الروابط بين الفكر العربى المعاصر وتراثه العميق والكشف عن العناصر الإيجابية والمهمة فى الحياة العقلية للأمة العربية خلال عصورها المتلاحقة، فإنها قد عزمت على إقامة مهرجان ثقافى علمى فلسفى عن هذا الفيلسوف العربى الإسلامى أبى الوليد محمد بن رشد بمناسبة مرور ثمانية قرون هجرية على وفاة هذا الفيلسوف الذى يعد من أرفع قمم الفكر الإنسانى عامة والفكر الإسلامى العربى خاصة. وهو بذلك جدير بأن يقام فى ذكراه مهرجان ثقافى عالمى يليق بمكانته العربية والعالمية ويليق كذلك بمكانة الأمة العربية، وسيكون مقر المؤتمر مدينة الجزائر، فى شهر أكتوبر عام ١٩٧٧م.

وستحرص المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم على أن يحقق المهرجان أهدافه العربية والإسلامية والدولية من إبراز مكانة الفكر العربى الإسلامى وأثره فى تاريخ الفكر الإنسانى العالمى، وذلك من خلال التعريف عالميًا بهذا المهرجان الثقافى الكبير والإعلام عنه لدى الهيئات العلمية المعنية فى أنحاء العالم.

وستدعى لحضور هذا المؤتمر الدول العربية والهيئات العلمية فى الوطن العربى، كما تدعى إلى الاشتراك فيه الدول الإسلامية غير العربية والدوائر المهتمة بالدراسات الفلسفية والتاريخية، كما تدعى إليه أيضًا الهيئات الثقافية والعلمية الدولية والأجنبية المعنية بالدراسات العربية، فضلاً عن دعوة أعلام الفكر العربى والعالمى للمشاركة فى هذا المهرجان بالبحوث والدراسات عن الفيلسوف العربى ابن رشد، ودعوة عدد منهم لحضور المهرجان.

ونود أن نشير إلى أن القيمة الثقافية والعلمية لهذا المهرجان تتمثل ـ فضلاً عما سبق ذكره ـ فى إصدار مجلد عن مؤلفات هذا الفيلسوف العربى، سواء المنشورة

منها أو المخطوطة، ويحتوى هذا المجلد على دراسة ببليوجرافية وتاريخية لهذه المؤلفات المنشورة وغير المنشورة، ودراسة عن ابن رشد فى المراجع العربية والفارسية والتركية.

كما تتمثل قيمة المؤتمر أيضًا فى إصدار مجلد يضم البحوث والدراسات التى تعدها مجموعة من العلماء والدارسين والباحثين أو التى تقدمها الهيئات والمؤسسات المشاركة فى المهرجان.

أما عن البحوث والدراسات التى تقدم للمهرجان، فإن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تقترح الخطوط العريضة التالية لهذه البحوث والدراسات على النحو التالى:

الباب الأول: ابن رشد تاريخيًا.

(عصره ـ حياته ـ مصادر تكوينه الثقافى والفكرى).

الباب الثانى: مؤلفاته وشروحه.

الباب الثالث: فلسفته.

الباب الرابع: أثره فى الثقافات الأخرى.





المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

حضرة الأستاذ الفاضل الدكتور عاطف العراقى

يشرفنى أن أدعوكم إلى اجتماع اللجنة التحضيرية لمهرجان ابن رشد بحضور مندوب عن وزارة الإعلام والثقافة فى الجزائر وذلك مساء يوم الاثنين ٣/ ٥/ ١٩٧٦م على الساعة السادسة والنصف بمقر المنظمة مكتب الدكتور ناصر الدين الأسد .

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير ...

مدير إدارة الثقافة

(الدكتور صالح خرفى) .

فى ٢٢/ ٤/ ١٩٧٦م



المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

السيد الأستاذ الدكتور عاطف العراقي

تحية طيبة ، وبعد ،

فيسرني أن أعرب لكم عن تقدير المنظمة وشكرها لكريم تعاونكم مع إدارة الثقافة في الإعداد لمهرجان ابن رشد بالمشاركة في أعمال اللجنة التحضيرية للمهرجان

وأتشرف بالإشارة إلى ما انتهى إليه رأى اللجنة بشأن مشاركتكم في إعداد الكتيب التعريفي الذى سيرفق بالدعوات التى توجهها المنظمة للباحثين والدارسين والهيئات للمشاركة في أعمال المهرجان .

لذا أرجو التفضل بالاتصال بالسيد الأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود للتعاون مع سيادته في وضع تصور أولى لهذا الكتيب ومحتوياته ، تمهيداً لإعداده في أقرب وقت ممكن .

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام .

١٦/٥/١٩٧٦م

مدير إدارة الثقافة

(الدكتور صالح خرفي)

مهرجان ابن رشد

انطلاقًا من أن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تعمل ضمن أهدافها العامة فى خدمة الثقافة العربية على إبراز مكانة الفكر العربى الإسلامى فى تاريخ الفكر الإنسانى، وتسعى إلى تدعيم الروابط بين الفكر المعاصر وتراثه العريق، والكشف عن العناصر الإيجابية فى الحياة العقلية للأمة العربية إبان عصورها المتلاحقة.

وبمناسبة مرور ثمانية قرون هجرية على وفاة الفيلسوف العربى أبى الوليد محمد بن رشد الذى يعد من أرفع قمم الفكر الإنسانى عامة والفكر الإسلامى العربى خاصة وهو بذلك جدير بأن يقام فى ذكراه مهرجان ثقافى عالمى يليق بمكانته العربية والعالمية ويليق كذلك بمكانة الأمة العربية.

فقد قرر المؤتمر العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم فى دورته الرابعة (١٩٧٦م) أن تقوم المنظمة (إدارة الثقافة) خلال النصف الثانى من عام (١٩٧٧م) بإقامة مهرجان ثقافى عن ابن رشد تدعى إليه الدول العربية والهيئات العلمية فى الوطن العربى، كما تدعى إلى المشاركة فيه الدول الإسلامية غير العربية والمراكز المعنية بالدراسات الفلسفية والتاريخية فيها، كما تدعى إليه أيضًا الهيئات الثقافية والعلمية الدولية والأجنبية المعنية بالدراسات العربية، فضلاً عن دعوة أعلام الفكر العربى والعالمى المعاصر للمشاركة فى هذا المهرجان بالبحوث والدراسات عن ابن رشد ودعوة عدد منهم لحضور المهرجان.

وتتمثل القيمة الثقافية والعلمية لهذا المهرجان فى إصدار مجلد عن مؤلفات ابن رشد المنشورة والمخطوطة، يحتوى على دراسة ببليوجرافية وتاريخية لهذه

المؤلفات، ويعهد بإعدادها إلى أحد الأساتذة المتخصصين الذين سبق لهم التمرس بمثل هذا الموضوع، على أن يصدر هذا المجلد قبل بدء المهرجان.

وذلك فضلاً عن إصدار مجلد يضم البحوث والدراسات التى تعدها مجموعة من العلماء والباحثين بتكليف من المنظمة أو التى تقدمها الهيئات والمؤسسات المشاركة فى المهرجان.

ويقتضى الإعداد لهذا المهرجان تشكيل لجنة تحضيرية يكون من مهامها:

١ ـ وضع الإطار العام للمهرجان.

٢ ـ اختيار الهيئات والمراكز التى تدعى إليه.

٣ ـ تحديد البحوث والدراسات التى تقدم إليه.

٤ ـ اقتراح الباحثين الذين يكلفون إعداد هذه البحوث والدراسات.

٥ ـ اقتراح أعضاء اللجنة الفنية للمهرجان.

كما يقتضى الإعداد لهذا المهرجان أيضًا تشكيل لجنتين محدودتين على النحو التالى:

أ ـ اللجنة الفنية للمهرجان، وتشكل ـ باقتراح من اللجنة التحضيرية ـ من عدد محدود من الأساتذة المتخصصين، وتتولى تجميع البحوث والدراسات، والتنسيق بينها، ومراجعتها، والإشراف على ترجمتها ـ إذا كانت بغير اللغة العربية ـ قبل المهرجان، والإشراف على إصدار كتاب المهرجان.

ب ـ اللجنة التنظيمية للمهرجان، وتشكل بالتشاور بين المنظمة وجهات الاختصاص فى الدولة المضيفة للمهرجان، من ممثلين عن المنظمة وحكومة الدولة المضيفة، وتتولى هذه اللجنة اقتراح الجوانب التنظيمية لإقامة المهرجان ومتابعة تنفيذها واستكمال جوانبها قبل المهرجان وأثناءه.



السيد الأستاذ الدكتور عاطف العراقى

تحية طيبة، وبعد.

فإن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم فى سعيها لإبراز مكانة الفكر العربى والإسلامى فى تاريخ الفكر الإنسانى، وتدعيم الروابط بين الفكر العربى المعاصر وتراثه العريق، والكشف عن العناصر الإيجابية فى الحياة العقلية للأمة العربية إبان عصورها المتلاحقة، قد أدرجت ضمن برامج إدارة الثقافة بالمنظمة لعامى ٧٦ و ١٩٧٧م إقامة مهرجان ثقافى عن الفيلسوف العربى أبى الوليد محمد ابن رشد بمناسبة مرور ثمانية قرون هجرية على وفاته، وذلك بمدينة الجزائر خلال النصف الثانى من عام ١٩٧٧م، على أن تدعى إليه الدول العربية والهيئات العلمية فى الوطن العربى، كما تدعى إلى المشاركة فيه الدول الإسلامية غير العربية والمراكز المعنية بالدراسات الفلسفية والتاريخية، كما تدعى إليه أيضًا الهيئات الثقافية والعلمية الدولية والأجنبية المعنية بالدراسات العربية، فضلاً عن دعوة أعلام الفكر العربى والعالمى للمشاركة فى هذا المهرجان بالبحوث والدراسات عن ابن رشد، ودعوة عدد منهم لحضور المهرجان.

وأتشرف بإبلاغكم أن خطة المنظمة فى الإعداد لإقامة هذا المهرجان تقتضى البدء بتشكيل لجنة تحضيرية من بعض الأساتذة المتخصصين يكون من مهامها:

١ ـ وضع الإطار العام للمهرجان.

٢ ـ اختيار الهيئات والمراكز التى تدعى إليه.

٣ ـ تحديد البحوث والدراسات التى تقدم إليه.

٤ ـ اقتراح الباحثين الذين يكلفون إعداد هذه البحوث والدراسات.

٥ ـ اقتراح أعضاء اللجنة الفنية للمهرجان.

وإنه لشرف لى أن أدعوكم إلى اجتماع تمهيدى للجنة التحضيرية للمهرجان فى الساعة الخامسة والنصف من مساء السبت ٢٨/٢/١٩٧٦م وذلك بمقر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (١٠٩ شارع التحرير ـ ميدان الدقى ـ الدور الرابع).

كما أتشرف بأن أرفق لسيادتكم نبذة تتضمن قرار المؤتمر العام للمنظمة بشأن إقامة هذا المهرجان، باعتبارها منطلقًا أوليًا لعمل اللجنة التحضيرية.

وإننى إذ يحدونى عظيم الأمل فى استجابتكم الكريمة لهذه الدعوة ليسرنى أن أعرب لكم عن تقدير المنظمة وشكرها لتعاونكم المعطاء معها فى تنفيذ برامجها الثقافية فى خدمة الأهداف السامية للأمة العربية.

وتفضلوا بقبول وافر التحية والتقدير،،،

فى ٢٣/٢/١٩٧٦م

المدير العام المساعد

(الدكتور ناصر الدين الأسد)

تقرير
عن الاجتماع التمهيدى
للجنة التحضيرية لمهرجان ابن رشد

(٢٨/٢/١٩٧٦م)

بناء على دعوة السيد المدير العام المساعد المشرف على إدارة الثقافة، وحرصًا على وضع الخطة التنفيذية للإعداد لمهرجان ابن رشد، المقرر إقامته ـ ضمن برامج إدارة الثقافة ـ فى النصف الثانى من عام ١٩٧٧م، فى ضوء تصور متكامل للمهرجان والخطوات اللازمة لهذا الإعداد علميًا وإداريًا وتنظيميًا:

عقدت اللجنة التحضيرية للمهرجان اجتماعًا تمهيديًا فى الساعة الخامسة والنصف من مساء السبت ٢٨/ ٢/ ١٩٧٦م بمقر المنظمة، حضره من أعضاء اللجنة السادة:

- **الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومى مدكور.**
- **الأستاذ الدكتور الأب جورج قنواتى.**
- **الأستاذ الدكتور عاطف العراقى.**

(وقد اعتذر عن عدم حضور هذا الاجتماع الأستاذان: الدكتور زكى نجيب محمود، والدكتور عبد العزيز الأهوانى).

وعن المنظمة السادة:

- **الأستاذ الدكتور ناصر الدين الأسد** ـ المدير العام المساعد للمنظمة

- **الأستاذ بدر الدين أبو غازى** - مستشار المنظمة للشئون الثقافية.
- **الأستاذ الدكتور صالح خرفى** - مدير إدارة الثقافة.
- **الأستاذ على ذو الفقار شاكر** - السكرتير الثالث بإدارة الثقافة.

وقد بدأ الاجتماع بكلمة للسيد الأستاذ الدكتور ناصر الدين الأسد المدير العام المساعد للمنظمة رحب فيها بالسادة أعضاء اللجنة وعبر فيها عن شكر المنظمة لكريم استجابتهم للدعوة لهذا الاجتماع وحسن تعاونهم مع المنظمة فى تنفيذ برامجها الثقافية، وقد أوضح سيادته فى كلمته الإطار العام لقرار المؤتمر العام للمنظمة بإقامة مهرجان ثقافى خلال النصف الثانى من عام ١٩٧٧م بالجزائر عن الفيلسوف العربى ابن رشد بمناسبة مرور ثمانية قرون هجرية على وفاته، وذلك انطلاقًا من عمل المنظمة فى خدمة الثقافة العربية على إبراز مكانة الفكر العربى الإسلامى فى تاريخ الفكر الإنسانى، وسعيها إلى تدعيم الروابط بين الفكر العربى المعاصر وتراثه العريق والكشف عن العناصر الإيجابية فى الحياة العقلية للأمة العربية إبان عصورها المتلاحقة.

كما أوضح سيادته أيضًا الجوانب المختلفة للقيمة الثقافية والعلمية لهذا المهرجان وفقًا لما جاء فى قرار المؤتمر العام والخطوط العريضة التى تضمنها القرار حول الإعداد للمهرجان بحيث تتوافر له فى المراحل التحضيرية كل أسباب النجاح فى تحقيق الهدف من إقامته على المستويين العربى والعالمى.

وأتبع سيادته ذلك ببيان لمهام اللجنة التحضيرية التى تتمثل فى النقاط التالية:

١ - وضع الإطار العام للمهرجان.

٢ - اختيار الهيئات والمراكز التى تدعى إليه.

٣ - تحديد البحوث والدراسات التى تقدم إليه.

٤ - اقتراح الباحثين الذين يكلفون إعداد هذه البحوث والدراسات.

٥ - اقتراح أعضاء اللجنة الفنية للمهرجان.

وختم سيادته كلمته بتوضيح موجز لدور اللجنتين الفنية والتنظيمية المقرر تشكيلهما والمنوطة بهما المهام الموضحة فى برنامج إقامة المهرجان الذى أقره المؤتمر العام للمنظمة.

وقد بدأت اللجنة أعمالها عقب ذلك باختيار الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومى مدكور رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة رئيسًا للجنة التحضيرية لمهرجان ابن رشد.

وتحدث سيادته معربًا عن تقدير المشتغلين بالفكر العربى لجهود المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم فى خدمة الحياة الثقافية والفكرية للأمة العربية ودورها على الصعيدين العربى والدولى فى تنمية تطور الثقافة العربية والتعريف بها عالميًا بإقامة مثل هذا المهرجان المقرر عن الفيلسوف العربى ابن رشد الذى يعد من أرفع قمم الفكر الإنسانى عامة والفكر الإسلامى العربى خاصة، مشيرًا فى ذلك إلى ضرورة تمثل التجارب العربية والعالمية فى إقامة هذه المهرجانات العلمية والثقافية حول الرجال الذين كانت لهم مكانة رفيعة كمكانة ابن رشد فى تطور الفكر الإنسانى، ممثلاً لذلك بمهرجان ابن سينا والغزالى على المستوى العربى ومهرجان البيرونى على المستوى العالمى.

وقد انتهت اللجنة فى اجتماعها هذا إلى وضع الخطوط الأولية العريضة للمهرجان على الصورة المرفقة.

كما اقترحت اللجنة عقد اجتماعات دورية لها لدراسة بقية الموضوعات المتعلقة بالإعداد للمهرجان، وأن تعمل المنظمة - بعد المراحل التمهيدية من عمل اللجنة - على أن تمثل الحكومة الجزائرية فى اللجنة التحضيرية حرصًا على التنسيق مع الجهات المسئولة فيها حول تفاصيل الإعداد للمهرجان وتنظيمه.



خطوط عريضة لمهرجان ابن رشد

أولاً - الإطار العام للمهرجان:

١ ـ الحرص على أن يحقق المهرجان أهدافه العربية والإسلامية والدولية من إبراز مكانة الفكر العربى الإسلامى وأثره فى تاريخ الفكر الإنسانى من خلال التعريف عالميًا بهذا المهرجان الثقافى الكبير والإعلام عنه لدى الهيئات العلمية المعنية فى أنحاء العالم الإسلامى وأرجاء العالم من ناحية، والعناية بالكشف عن الجوانب الإيجابية فى التراث العربى التى تغنى الحياة الفكرية العربية المعاصرة وتدعم تطورها بتحقيق انتمائها إلى الأصيل والعميق من تاريخها العريق من ناحية أخرى.

٢ ـ أن تعمل المنظمة على توسيع دائرة من تدعوهم من أعلام الفكر العربى والإسلامى والعالمى إلى المشاركة فى المهرجان بحيث تشمل أكبر عدد من المشتغلين فى العالم بالدراسات الفلسفية وتاريخ الفلسفة تقديرًا لمكانة ابن رشد الرفيعة وأثره الكبير فى تطور عدد من المذاهب الفلسفية لتجمعات فكرية متعددة فى أنحاء العالم وبخاصة المذاهب الفلسفية فى العالمين الإسلامى والأوربى.

٣ ـ أن تقوم المنظمة ـ بصدد تحقيق الصدى العالمى المرجو لهذا المهرجان ـ بإعداد كتيّب تعريفى عن المهرجان باللغات العربية، والانجليزية، والفرنسية، والإسبانية، وإرساله إلى مختلف الدول والهيئات والعلماء المدعوين إلى المشاركة فى المهرجان.

٤ ـ أن تعمل المنظمة بالتشاور مع الجهات المسئولة فى حكومة الجمهورية

الجزائرية الديمقراطية الشعبية على تحديد موعد إقامة المهرجان فى شهر أكتوبر (تشرين الثانى) من عام ١٩٧٧م.

٥ ـ أن توفر المنظمة ـ بالتشاور مع الجهات الجزائرية المسئولة ـ للندوات العامة فى المهرجان ترجمة فورية بين اللغة العربية ولغة أجنبية أو أكثر.

٦ ـ أن يراعى فى تنظيم المهرجان انقسامه إلى شقين أساسيين: الأول هو الندوات العامة التى تشمل إلقاء بعض البحوث والدراسات أو موجز لها ثم التعليق عليها وذلك بحضور أعضاء المهرجان وضيوفه كافة، والثانى هو حلقات البحث المتفرعة من المشاركين فى المهرجان والتى تخصص لكل منها موضوعات محددة داخل الإطار العام للبحوث والدراسات المقدمة من الهيئات والعلماء وذلك فضلاً عن حفلى الافتتاح والختام اللذين يخصصان لكلمات الوفود الرسمية للدول والهيئات المدعوة.

ثانياً ـ الهيئات والمراكز التى تدعى إلى المهرجان:

١ ـ أن تدعى من الوطن العربى ـ فضلاً عن الدول والحكومات العربية ـ الهيئات التالية:

أ ـ الجامعات العربية، واتحاد الجامعات العربية.

ب ـ المجامع العربية، واتحادها.

جـ ـ المجالس العليا للآداب والفنون.

د ـ مجمع البحوث الإسلامية.

٢ ـ أن تدعى من العالم الإسلامى فى آسيا وإفريقيا حكومات الدول الآتية: تركيا ـ إيران ـ الهند ـ الباكستان ـ بنجلاديش ـ أفغانستان ـ إندونيسيا ـ ماليزيا. ونيجيريا ـ تشاد ـ مالى ـ النيجر ـ السنغال.

٣ ـ أن توجه الدعوة إلى حكومة إسبانيا ومحافظ مدينة قرطبة وجامعتى برشلونة ومدريد، وذلك نظراً لما تبديه الحكومة الإسبانية من اهتمام بدراسة

ابن رشد وتكريمه، وللعلاقة التاريخية بين التراث العربى فى الأندلس وإسبانيا المعاصرة.

٤ ـ أن تدعو المنظمة عددًا من أعلام الفكر العربى والعالمى من المشتغلين بتاريخ الفلسفة عامة وفلسفة ابن رشد وفكره خاصة.

٥ ـ أن توجه المنظمة الدعوة للمشاركة فى المهرجان إلى الجامعات والهيئات والمراكز العلمية العالمية المعنية بالدراسات الشرقية فى مختلف أنحاء العالم.

ثالثًا ـ البحوث والدراسات التى تقدم للمهرجان:

تقترح الخطوط العريضة التالية للبحوث والدراسات التى تقدم للمهرجان:

ـ الباب الأول: ابن رشد تاريخيًا:

(عصره ـ حياته ـ مصادر تكوينه الثقافى والفكرى).

ـ الباب الثانى: مؤلفات ابن رشد:

(كتبه ـ شروحها ـ ترجماتها ـ التعليقات عليها ـ أثرها).

ـ الباب الثالث: فلسفة ابن رشد وأفكاره وآراؤه:

(المنطق ـ الطبيعيات ـ الإلهيات ـ الفلسفة والدين ـ الأدب ـ الفقه ـ الطب ـ السياسة ـ الأخلاق).

ـ الباب الرابع: أثر ابن رشد فى الثقافات الأخرى:

(العبرية ـ اللاتينية ـ الأوربية فى عصر النهضة ـ الفكر الحديث والمعاصر).

وذلك فضلاً عن الدراسة الببليوجرافية والتاريخية لمؤلفات ابن رشد المنشورة والمخطوطة، ودراسة عن ابن رشد فى المراجع العربية والفارسية والتركية.



تقرير
عن اجتماع اللجنة التحضيرية لمهرجان
ابن رشد (الاجتماع الثانى)

(١٩٧٦/٥/٣م)

بناء على ما تقرر فى الاجتماع التمهيدى للجنة التحضيرية لمهرجان ابن رشد، اجتمعت اللجنة فى الساعة السادسة والنصف من مساء الاثنين ٣/ ٥/ ١٩٧٦م فى مقر المنظمة بالقاهرة، برئاسة الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومى مدكور.

وحضره من أعضاء اللجنة السادة:

١ ـ الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود.

٢ ـ الأستاذ الدكتور عاطف العراقى.

(واعتذر عن عدم الحضور الأستاذان الدكتور عبد العزيز الأهوانى، والدكتور الأب جورج قنواتى لسفرهما إلى الخارج).

وحضر عن الدولة المضيفة للمهرجان:

السيد الأستاذ يوسف خوجة مدير الإدارة العامة بوزارة الإعلام والثقافة بجمهورية الجزائر الديمقراطية الشعبية

وعن المنظمة السادة:

الأستاذ الدكتور صالح خرفى مدير إدارة الثقافة

الأستاذ بدر الدين أبو غازى	خبير البرامج الثقافية بالمنظمة
الأستاذ إسماعيل العادلى	الملحق الأول بإدارة الثقافة

وقد بدأ الاجتماع بكلمة من الأستاذ الدكتور صالح خرفى مدير إدارة الثقافة، رحب فيها بالأساتذة أعضاء اللجنة، وشكر لهم تفضلهم بالاستجابة للدعوة إلى هذا الاجتماع، كما رحب سيادته ترحيبًا خاصًا بالسيد الأستاذ يوسف خوجة مندوب وزارة الثقافة الجزائرية، الذى حرص على المشاركة فى أعمال هذه اللجنة على الرغم من مشاغله الكثيرة، ووجه كلمة شكر للدكتور أحمد طالب الإبراهيمى وزير الإعلام والثقافة لتفضله بإيفاد مدير الإدارة العامة بوزارته.

وتحدث الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومى مدكور رئيس اللجنة التحضيرية، فشكر للسادة الأعضاء تفضلهم بالحضور، وكرر سيادته الترحيب بالسيد مندوب وزارة الثقافة الجزائرية ووجه بدوره كلمة شكر للسيد وزير الإعلام والثقافة الجزائرى، ثم أشار سيادته إلى رسالة وصلته من الأستاذ الدكتور الأب جورج قنواتى، تفيد بأنه ماض فى إعداد الدراسة البيليوجرافية التى عهد إليه القيام بها.

وانتقل الاجتماع بعد ذلك إلى استعراض ما أنجزته اللجنة التحضيرية فى اجتماعها التمهيدى، وكان من بين ما جرى النقاش حوله مع السيد مندوب وزارة الثقافة الجزائرية ما يلى:

١- الترجمة الفورية بين اللغة العربية واللغات الأجنبية لندوات المهرجان:

استقر الرأى على أن تقتصر الترجمة على حفلى الافتتاح والختام، اعتمادًا على أن معظم المشاركين فى أعمال المهرجان، سيكونون إما عربًا وإما من المستشرقين الذين يستطيعون المتابعة للغة العربية.

٢ - عدد المشاركين فى المهرجان:

أبدى السيد مندوب وزارة الثقافة الجزائرية تصوره لعدد المشاركين فى أعمال المهرجان فقال إن وزارة الثقافة الجزائرية على استعداد لأن تستضيف حوالى ٦٥

ضيفًا، خلال انعقاد المهرجان، ولكن السادة أعضاء اللجنة أعربوا عن اعتقادهم بأن الحاضرين فى هذا المهرجان الذى يجب أن يكون مظاهرة علمية وفكرية لإحياء تراث مفكر عربى فى مستوى ابن رشد، لن يقلوا عن ٢٠٠، وعلى هذا فقد رأت اللجنة ترك المسألة لإعادة البحث مع الجهات المسئولة فى الحكومة الجزائرية فى ضوء الاحتمالات التالية:

أ ـ أن تأتى الوفود الرسمية من الجامعات والهيئات والمراكز العلمية على نفقتها، وأن تقتصر الاستضافة على من يُدعون لأشخاصهم.

ب ـ أن يقتصر الاحتفال بذكرى ابن رشد على لقاء علمى محدود يبحث فيه فكر ابن رشد.

جـ ـ أن يتخذ المهرجان طابعًا عربيًا إسلاميًا ولا يدعى إليه أساتذة من الجامعات الأوربية وغيرها.

وقد أشار الأستاذ الدكتور رئيس اللجنة التحضيرية إلى أن المهرجان يمكن أن ينتهى من أعماله فى خلال أسبوع واحد، تتضمن خمسة أيام عمل كامل. وهى مدة كافية لإنجار أعمال المهرجان.

وقد أعرب السيد مندوب وزارة الثقافة الجزائرية عن رغبة وزارته فى الاحتفاظ لها بحق النظر فى قائمة المستشرقين الذين سيدعون لحضور المهرجان.

وانتقل الاجتماع بعد ذلك إلى إعادة النظر فى الخطوط العريضة للبحوث والدراسات التى تقدم للمهرجان، ورغبة من اللجنة فى إبراز القيمة الفكرية لابن رشد، كحلقة من الحلقات المتصلة للفكر العربى الإسلامى، وكرافد أصيل فى تيار هذا الفكر، فقد اقترح **تعديل الباب الرابع** ليصبح على الصورة التالية:

ـ الباب الرابع: أثر ابن رشد فى الثقافات المختلفة:

أ ـ أثره فى الفكر الإسلامى.

ب ـ أثره فى الثقافة العبرية.

جـ ـ أثره فى الثقافة اللاتينية.

د ـ أثره فى الفكر الأوربى فى عصر النهضة.

هـ ـ أثره فى الفكر الحديث والمعاصر.

وانتهى الاجتماع فى الساعة الثامنة والنصف على أن تعود اللجنة إلى الانعقاد فى الساعة الخامسة والنصف من بعد ظهر الثلاثاء ٤/٥/١٩٧٦م، لتبحث النقاط التالية:

١ ـ تحديد مهام اللجنة الفنية للمهرجان، والنظر فى تشكيلها.

٢ ـ وضع قائمة بأسماء الأساتذة الذين سيدعون لأشخاصهم للمشاركة فى أعمال المهرجان.

٣ ـ النظر فى تحقيق أثر من الآثار الفكرية لابن رشد، أو إعادة نشر عمل من الأعمال التى سبق نشرها. وذلك بالإضافة إلى ما سبق اقتراحه من إعداد دراسة ببليوجرافية وتاريخية لأعمال ابن رشد المنشورة والمخطوطة.

٤ ـ بحث الأصوب فى تكليف الباحثين دراسة موضوعات محددة فى فكر ابن رشد، أو ترك الحرية الكاملة لهم فى اختيار موضوعات بحوثهم.



(٢)

كتيب تعريفي عن ابن رشد (في مناسبة مهرجان الجزائر)



المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
إدارة الثقافة



مهرجان ابن رشد

الذكرى المئوية الثامنة لوفاته



الدليل

الجزائر
جمادى الأولى ١٣٩٨ هـ
أبريل / نيسان ١٩٧٨ م





أعنى بالحكمة:

"النظر فى الأشياء
بحسب ما تقتضيه
طبيعة البرهان"

ابن رشد

مهرجان ابن رشد بالجزائر. الدليل(*)

إن قيام المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وإنشاءها وفقًا لميثاق الوحدة الثقافية العربية، يتضمن تكليفًا واضحًا من الأمة العربية لهذه المنظمة بأن تعمل على إبراز مكانة الفكر العربى الإسلامى فى تاريخ الفكر الإنسانى، وأن تسعى إلى إبراز الوشائج المتصلة بين الفكر العربى المعاصر وتراثه العريق، وتكشف عن معالم الأصالة والتجديد فى هذا التراث على مر العصور.

وقد اختطت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم - فى سبيل تحقيق هذا الهدف والوفاء لهذا التكليف - خططًا متعددة، وسلكت سبلاً متنوعة، منها: تضمين برامجها الثقافية برنامجًا مستمرًا يتوالى تنفيذه فى الدورات المتعاقبة للاحتفال بالمناسبات والأحداث الثقافية التاريخية.

وتاريخ الأمة العربية الثقافى والفكرى من العراقة والامتداد بحيث يستدعى - كل عام - عديدًا من المناسبات التى يليق الاحتفال بها، كما أن الحركة الفكرية المعاصرة للأمة العربية فى سعيها لتحقيق مكانتها الحضارية تحدث - كل عام - جديدًا جديرًا بالاحتفاء والاحتفال.

ويسعد المنظمة أن تبدأ هذا البرنامج بإقامة مهرجان ثقافى بمناسبة مرور ثمانية قرون هجرية على وفاة المفكر الإسلامى والفيلسوف العربى أبى الوليد محمد ابن رشد.

(*) قام بعمل هذا الدليل بتكليف من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: عاطف العراقى، وراجعه: الدكتور زكى نجيب محمود، والدكتور ناصر الدين الأسد.

وابن رشد غنى عن التعريف، فهو من أرفع قمم الفكر الإنسانى عامة والفكر الإسلامى العربى خاصة، تمثلت فيه ظاهرتان جديرتان باهتمامنا المعاصر:

أولاهما: أن ابن رشد قد اجتمعت لديه ـ من ناحية ـ نتائج فكر سابقيه من الفلاسفة سواء من الأوائل كأفلاطون وأرسطو، أو من فلاسفة الإسلام شرقًا وغربًا كالفارابى وابن سينا وابن باجه وابن طفيل، ومن ناحية أخرى امتدت آثاره الفكرية امتدادًا عميقًا بعيد المدى فيما أتى بعده وخاصة فيمن حملوا مشعل الفكر إبان النهضة الحديثة. وهى آثار يمكن تلمُّسها وتتبُّعها حتى مشارف الجهود الفلسفية المعاصرة.

أما **الظاهرة الثانية** التى تمثلت فى أعمال ابن رشد وفى حياته فهى تمجيده للعقل واتخاذه إياه أساسًا ومنهجًا لكل نظر وتأمل، واعتماده البرهان العقلى دليلاً وحيدًا إلى المعرفة اليقينية.

ولا شك أن الحركة الفكرية العربية المعاصرة ستفيد من دراسة هاتين الظاهرتين المتمثلتين فى أعمال ابن رشد وفلسفته فى تطلعها للمشاركة فى الحرية الفكرية الإنسانية المعاصرة، وفى سعيها من أجل مستقبل أفضل للأمة العربية يعتمد المنهج العقلى طريقًا أساسيًا للتقدم الحضارى والإنسانى.

وقد نال ابن رشد منزلة فكرية رفيعة فى تاريخ الثقافة العربية وتبوأ مكانة سامية فى تاريخ الفكر الإسلامى بفضل أعماله فى مجالات الفقه وفلسفة الإلهيات وما اجتهد به فى التوفيق بين الدين والفلسفة وفى التأويل وأحكام الشريعة، وذلك يجعله ـ بالإضافة إلى مكانته الفلسفية ـ يمثل منهجًا متميزًا فى علوم الدين واجتهادًا عظيمًا فى الفقه عامة وفقه المالكية خاصة.

وإذا كان العرب والمسلمون قد عنوا بابن رشد فإن عناية بقية الثقافات العالمية وخاصة الأوربية به لم تكن أقل، بل لعلها ـ فى بعض الجوانب ـ قد أولت أعماله الفلسفية وشروحه وتلخيصاته لكتب الأوائل من فلاسفة اليونان كثيرًا من

العناية بحيث عدّه بعض مؤرخى الفلسفة ودارسيها الإرهاص الفكرى الأول للحركة الفلسفية الحديثة فى أوربا.

ولقد كان أبرز ما عرف العالم من ابن رشد جهده الفلسفى بالدرجة الأولى، ولكن ذلك لم يخف بقية معالم شخصية ابن رشد العلمية وجهوده فى مجالات متعددة: كالفقه، وعلم الكلام، والطب، والأدب، فقد أشرفت معارفه على علوم وفنون كثيرة تناولتها أعماله وكتاباته.

وبالإضافة إلى مؤلفات ابن رشد فإن سيرته فى ذاتها - بما تبوأ من مناصب وما تعرّض له من محن - مليئة بالمواقف الجديرة بالدراسة والتأمل، لما تدل عليه وتعبر عنه من التزام بالحقيقة وحدها والاستمساك بالبرهان العقلى وحده سبيلاً إليها.

ذلك فضلاً عن شأنه الكبير فى تاريخ العلاقات الثقافية العالمية: لقد كان همزة وصل بين الفكر اليونانى والفكر اللاتينى، كما كان همزة وصل بين الفكر الإسلامى والفكر المسيحى.

وقد اتجهت الأنظار إلى ابن رشد فى عناية منذ أوائل هذا القرن، فبذلت جهود فى إحياء تراثه، وترجمت بعض كتبه إلى اللغات الأوربية الحديثة، كالفرنسية والانجليزية والألمانية، وقامت حوله دراسات مختلفة أنصفه فيها من أنصفه، وأساء الحكم عليه من أساء.

ومع ذلك كله فإن ابن رشد لا يزال جديراً - سواء فى الوطن العربى أو خارجه - بالعناية العلمية التى تتيح الاستفادة المثلى من رائع فكره وباذخ أعماله ومؤلفاته.

فما زال معظم كتبه والكثير من فتاواه ورسائله مخطوطًا لم ينشر. ولم تزل بعض كتبه التى ضاعت أصولها العربية حبيسة لغات غير لغته التى كتبت بها، وما زالت شروحه لكتب الأوائل يُنظر إلى عمله فيها نظراً قاصراً باعتبارها تراجم وتلخيصات دون التفات متكامل إلى منهجه فى تفسيرها ونظرته النقدية الثاقبة لبعض ما فيها.

ولعل فى هذا المهرجان الذى تقيمه المنظمة، وبجهود المشاركين فيه، ما يتيح الفرصة لدراسة مختلف جوانب فلسفة ابن رشد وأعماله، ولوضع الأسس للاستفادة من تراثه الزاخر، لا باعتباره فيلسوفًا وفقيهًا عربيًا وإسلاميًا فحسب، ولكن باعتباره ـ فى المقام الأول ـ حلقة مضيئة فى تاريخ الفكر البشرى والثقافة الإنسانية.

وإذ تقيم المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مهرجان ابن رشد فى ربوع الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، بالتعاون مع وزارة الإعلام والثقافة فيها، خلال شهر أكتوبر (تشرين الأول) عام ١٩٧٧م، فإنه ليسعدها أن تدعو إليه الدول العربية والهيئات العلمية فى الوطن العربى، وبعض الدول الإسلامية والمراكز المعنية بالدراسات الفلسفية والتاريخية فيها، بالإضافة إلى بعض الهيئات الثقافية والعلمية الدولية والأجنبية المعنية بالدراسات العربية، وأعلام الفكر العربى والعالمى المعاصر.

وتتمثل القيمة الثقافية والعلمية لهذا المهرجان فى إصدار كتاب عن مؤلفات ابن رشد المنشورة والمخطوطة، يحتوى على دراسة ببليوجرافية وتاريخية لهذه المؤلفات يصدر قبل عقد المهرجان، كما تتمثل أيضًا فى المجلد الذى ستصدره المنظمة بُعيد المهرجان متضمنًا البحوث والدراسات التى ستقدم له من الهيئات العلمية والعلماء المشتركين فيه.

وفيما يتعلق بالبحوث والدراسات التى تقدم للمهرجان فإن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تقترح الخطوط الرئيسية التالية مجالاً للبحث والدراسة:

الباب الأول: ابن رشد تاريخيًا:

(عصره ـ حياته ـ مصادر تكوينه الثقافى والفكرى).

الباب الثانى: مؤلفات ابن رشد:

(كتبه ـ شروحها ـ ترجماتها ـ التعليقات عليها ـ أثرها).

الباب الثالث: فلسفة ابن رشد وأفكاره وآراؤه:

(المنطق ـ الطبيعيات ـ الإلهيات ـ الفلسفة والدين ـ الأدب ـ النقد ـ الطب ـ السياسة ـ الأخلاق).

الباب الرابع: أثر ابن رشد فى الثقافات المختلفة:

(أ) الفكر الإسلامى.

(ب) الثقافة العبرية.

(جـ) الثقافة اللاتينية.

(د) الفكر الأوربى فى عصر النهضة.

(هـ) الفكر الحديث والمعاصر.

وسيراعى فى تنظيم المهرجان انقسامه إلى شقين أساسيين: الأول هو الندوات العامة التى تشمل إلقاء بعض البحوث والدراسات أو موجز لها ثم التعليق عليها، وذلك بحضور أعضاء المهرجان وضيوفه كافة. والثانى هو حلقات البحث المتفرعة عن المشاركين فى المهرجان والتى تخصص كل حلقة منها لموضوعات محددة ومناقشتها داخل الإطار العام للبحوث والدراسات المقترحة للمهرجان.

وذلك فضلاً عن حفلى الافتتاح والختام اللذين سيشملان ـ فيما يشملان ـ كلمات بعض الوفود الرسمية للدول والهيئات المدعوة، وفق برنامج يوضع لذلك.

ولسوف تعمل المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم من جانبها، وبالتعاون مع الجهات المسئولة فى حكومة الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، على توفير الأسباب التنظيمية والفنية الكفيلة بأن يحقق مهرجان ابن رشد أهدافه العربية والإسلامية والعالمية فى إبراز مكانة الفكر العربى الإسلامى وأثره فى تاريخ الفكر الإنسانى والكشف عن الجوانب الإيجابية فى التراث العربى التى تغنى الحياة الفكرية العربية المعاصرة وتدعم تطورها بتحقيق انتمائها إلى الأصيل والعميق من تاريخها الفكرى العريق.

(٣)

ملخص لبحثي بمهرجان ابن رشد بالجزائر، وكلمة الدكتور محيي الدين صابر، وتوصيات المهرجان.

عدد خاص



المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم



نشرة إخبارية

مهرجان ابن رشد

* البحوث والدراسات التى ألقيت فى المهرجان

الجزائر ٣ ـ ٨ ذو الحجة ١٣٩٨ هـ
... نوفمبر ١٩٧٨ م

تقديم

للأستاذ الدكتور محيى الدين صابر

المدير العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

إن وفاء الأمم المستنير لتراثها وأمجادها، هو طريقها إلى المستقبل الأصيل. وهو جواز سفرها فى التعامل مع الآفاق الجديدة، فى هوية مستقرة، عطاءً قادراً وأخذًا بصيراً.

ووفاءً لبعض من تراث أمتنا العربية الإسلامية:

أقامت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بالتعاون مع حكومة الجزائر، مهرجانًا علميًا، عن «ابن رشد» بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاته (٣ ـ ١٠ ذو الحجة ١٣٩٨هـ) (٤ ـ ٩ نوفمبر / تشرين الثانى ١٩٧٨م).

وإذا كنا قد احتفلنا بابن رشد، الفيلسوف، والفقيه، والأديب، والمناضل، الذى نبت من حضارة عربية إسلامية.. فقد شاركنا فى الاحتفال به متمثلاً فى بحوث ودراسات فى «مهرجان ابن رشد» ـ كثير من رجال الفكر من كل مكان.

ذلك لأن ابن رشد مِلكٌ للفكر الإنسانى الذى أسهم فيه وشارك مع من شاركوا من الرواد العظام فى مسيرة الإنسانية.

وإذا كنا ـ حتى اليوم ـ نجد كثيراً من مؤلفات فيلسوفنا العربى «ابن رشد» قد فُقدت أصولها العربية، ونجدها فى الترجمات اللاتينية.. فإن هذا يدعونا إلى

ضرورة المثابرة واستمرار البحث عن المصادر العربية التى تُرجمت إلى اللغة اللاتينية، حتى يمكن أن:

* **نتحقق من حجم التأثير والتأثر بين الثقافتين.**

* **نؤكد للعالم كله أن:**

حضارتنا العربية حضارة متفتحة على حضارة الأمم، بغير تعصب، قادرة على إثرائها فى سماحة.

والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ فى إطار برامجها لإحياء التراث العربى والإسلامى ـ سوف تقف إلى جانب كل جهد فردى أو جماعى فى هذا المجال.

وأخيراً.. إن الصفحات التالية من آثار «مهرجان ابن رشد» وهى تحمل فى طياتها عرضًا وتلخيصًا لطائفة صالحة من البحوث والدراسات التى أسهم بها المتخصصون من أصحاب الدراية عن «ابن رشد» و«الفلسفة الرشدية»، وتلبية لدعوة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وأضافوا بذلك قيمة إلى الفكر العالمى.

فلهم خير الجزاء على ما قدموا لتراث الأمة العربية والإسلامية...

والله من وراء القصد موفقًا ومُعينًا..



عرض وتلخيص لبحوث ودراسات مهرجان ابن رشد

*** المملكة الأردنية الهاشمية :**

(١) أدب ابن رشد.

*** إسبانيا :**

(٢) ابن رشد أول من أكّد نظرية اتحاد الصور الجوهرية.

*** أمريكا :**

(٣) ابن رشد وموقفه من فلك بطليموس.

*** إيران :**

(٤) ابن رشد بين الحكمة والشريعة.

*** الجمهورية التونسية :**

(٥) حول موقف ابن رشد من علم الكلام والتأويل.

(٦) ابن رشد ومكانته فى تاريخ الفكر الفلسفى.

(٧) تأسيس المعرفة الإنسانية عند ابن رشد وابن سينا وديكارت.

*** جمهورية الجزائر الديمقراطية الشعبية :**

(٨) ابن رشد والمعتزلة.

(٩) القيم السائدة فى تفكير ابن رشد وأبعادها.

(١٠) مشكلة الزمان فى فلسفة ابن رشد.

(١١) العقلانية الرشدية فى علوم الشريعة.

(١٢) النظرية السياسية لدى ابن رشد.

*** المملكة العربية السعودية:**

(١٣) ابن رشد.

(١٤) العقل والنقل عند ابن رشد.

*** جمهورية السودان الديمقراطية:**

(١٥) العلاقة بين الدين والفلسفة فى مذهب ابن رشد.

*** الجمهورية العربية السورية:**

(١٦) المجتمع فى نظر ابن رشد.

(١٧) تأثير ابن رشد على مر العصور.

*** الجمهورية العراقية:**

(١٨) تهافت الفلاسفة للغزالى وتهافت التهافت لابن رشد.

*** منظمة التحرير الفلسطينية:**

(١٩) ابن رشد ذروة تطور حضارى وفلسفى.

*** دولة الكويت:**

(٢٠) ابن رشد.. الفيلسوف المجدِّد.

(٢١) مواقف ابن رشد فى مجالات الفكر الفلسفى، الدينى، العلمى، الأدبى، السياسى.

*** الجمهورية اللبنانية:**

(٢٢) مذهب الحقيقتين عند ابن رشد والرشديين اللاتينيين.

(٢٣) فلسفة ابن رشد الأخلاقية.

* **جمهورية مصر العربية:**

(٢٤) البرهنة على وجود الله وحدوث العالم بين ابن رشد والأشاعرة.

(٢٥) مؤلفات ابن رشد.

(٢٦) ابن رشد شارحًا أرسطو.

(٢٧) ابن رشد فى تيار الفكر العربى.

(٢٨) وحدة الكون العقلية فى الإطار العام لفلسفة ابن رشد.

(٢٩) المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد.



دراسة من مصر

اهتم ابن رشد بنقد أكثر الاتجاهات التى سبقته - إن لم يكن كلها - والتى يرى فيها مخالفة لما يذهب إليه، ومن هذه الاتجاهات: الاتجاه الصوفىّ، واتجاه الحشويّة، والاتجاه الجدلىّ الكلامىّ، كما اهتم بنقد أكثر الفلاسفة الذين وجدوا قبله سواء عاشوا فى المشرق العربىّ، كالفارابى وابن سينا، أو عاشوا فى المغرب العربىّ كابن باجه، فى قليل من الجوانب.

ولكن ما هى الأسس التى استند إليها ابن رشد فى نقده لكل هؤلاء ؟

هذا ما يجيب عنه الدكتور عاطف العراقى، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهرة فى دراسته عن:

المنهج النقدىّ فى فلسفة ابن رشد

حدد الباحث خمسة أسس، استند إليها منهج ابن رشد النقدىّ، وهذه الأسس هى:

* **عدم الوقوف عند ظاهر الآيات القرآنية:** بل القيام بتأويلها، وهذا ساعده على التوفيق بين الفلسفة والدين، كما ساعده على نقد الحشويّة الذين يقفون عند ظاهر الآيات ولا يسمحون بالقياس والتأويل.

* **إبراز أخطاء الطريق الصوفىّ:** ولعل هذا راجع فى تقدير ابن رشد إلى أن الحكمة الصوفية تتقابل وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد، نظرًا لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس أو إلى العقل. ولعل هذا كان من الأسباب

القوية التى دفعت ابن رشد إلى نقد فكر الغزالى - الذى يعد مفكرًا صوفيًا - خاصة أن الغزالى حينما أصبح صوفيًا تحوّل إلى عدوٍّ للفلسفة والفلاسفة.

* **الكشف عن أخطاء المتكلمين وخاصة الأشاعرة:** وذلك لأن المنهج النقدى الذى يقوم على العقل، يختلف اختلافًا رئيسيًا عن منهج المتكلمين الجدلىّ، وهو المنهج الذى سارت عليه الفرق الكلامية سواء كانت من المعتزلة أو الأشاعرة، رغم أن المعتزلة ساندوا العقل، وهذا أدى إلى أن ابن رشد نقد آراءهم فى مشكلات عديدة كالخير والشر والقضاء والقدر ووجود الله تعالى، والسببية، كما أدى به إلى نقد آراء ابن سينا فى المواضع التى تأثر فيها ابن سينا بالعناصر الكلاميّة الجدليّة.

* **تأثر ابن رشد بأرسطو:** أدى به إلى نقد ابن سينا، حين قال بآراء يتمثل فيها (ابن سينا) التيار الكلامىّ أكثر من التيار الأرسطىّ.

* **الأساس العقلىّ:** هو أهم الأسس، وقد أدى به إلى نقد كثير من آراء المفكرين الذين سبقوه، وأدى به إلى نقد تيارات بأكملها كالتيار الصوفىّ والتيار الكلامىّ، ورغم هذا كله، فقد كان ابن رشد واقعًا - إلى حد ما - تحت سيطرة الفلسفة الأرسطيّة.

ويقول الدكتور عاطف العراقى:

وهذا الوقوع تحت تأثير فلسفة أرسطو أدى إلى وجود بعض الثغرات فى منهج ابن رشد النقدى. بيد أن هذا لا يقلل بوجه عام من دور ابن رشد ومنهجه النقدى، خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار انتصاره للعقل، حتى أصبح أكبر عميد للفلسفة فى بلاد المشرق والمغرب معًا.

أما العوامل التى ساعدت ابن رشد على تكوين هذا المنهج، فمنها اشتغاله بالقضاء، ودراساته فى المسائل الفقهية الخلافية، وخاصة إذا لاحظنا أن

ابـن رشد يلجأ إلى القياس والاجتهاد سواء فى المسائل الفقهية الخلافية أو فى الموضوعات والمشكلات الفلسفية التى بحث فيها، سواء فى كتبه المؤلفة أو كتبه الشارحة.

وانتهى الباحث فى دراسته إلى قوله:

«ومن هنا نجد ابن رشد واقفًا على قمة الفلسفة العربية، وبعده لا نجد فيلسوفاً عربيًا حتى أيامنا المعاصرة التى نحياها».



التوصيات الصادرة عن «مهرجان ابن رشد»

وانطلاقًا من هذه المهمة الفكرية الحضارية، وفى ضوء ما استخلصه المؤتمرون من القضايا التى أثارتها الأبحاث وعرضت لها المناقشات، تقدَّم المؤتمرون إلى الأمة العربية وإلى مؤسساتها العلمية والثقافية وإلى مثقفيها ومفكريها وفلاسفتها من خلال (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) بهذه التوصيات:

أولاً: إن فيلسوفًا كابن رشد يرقى فى التقييم الأدق من مجرد فيلسوف إلى ظاهرة فلسفية وفكرية طبعت عصره وعصورًا تلته بطابعها، وإن لديه ما هو جوهرى وضرورى وخلاّق للإنسان المعاصر، ولما كنا لا نملك حتى الآن كامل نصوص هذا الفيلسوف بالعربية، وكان منها ما هو باللغة اللاتينية والعبرية أحيانًا؛ فإن عودة الفكر الرشدى إلى التأثير بحجمه الحقيقى يتطلب:

تأسيس جمعية تسمى «**جمعية الدراسات الرشدية**»، يكون مركزها فى أحد الأقطار العربية، تضم صفوة المهتمين بابن رشد وآثاره من أبناء الوطن العربى وغيره، للعناية بفكر ابن رشد على أوسع نطاق، متعاونة فى ذلك مع نظائرها فى العالم. يكون من واجباتها الأساسية النهوض بتنظيم الحصر والجمع والتحقيق والترجمة لطبعة عربية تضم المؤلفات الكاملة لابن رشد وكذلك شروحه وأيضًا ما كتب عنه باللغات الأخرى. متعاونة فى ذلك ومنسّقة مع (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) ومراكز الأبحاث والدراسات المتخصصة واليونسكو.

ثانيًا: انطلاقًا من الطموح المتمثل فى أعمال ابن رشد؛ يوصى المؤتمرون بترقية الدراسات الفلسفية فى معاهد التعليم (الثانوية والعليا) فى البلاد العربية ليصل الدارس إلى نظرة شاملة للفكر الفلسفى واتجاهاته وتطوره وتحقيقًا لذلك يقترح المؤتمرون على المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أن تدعو إلى تأليف لجنة خبراء لتقييم مناهج الدراسة الفلسفية تمهيدًا لتطويرها نحو الغاية المنشودة.

ثالثًا: لكى يتفاعل تراثنا الفلسفى مع تراث الأمم الأخرى وفكرها المعاصر، ولكى يسهم كل ذلك فى إبراز فلسفة عربية إسلامية معاصرة:

يوصى المؤتمرون المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بالعمل على توحيد المصطلحات الفلسفية ووضع معاجم فلسفية متخصصة وترجمة أمهات الكتب الفلسفية إلى العربية ونشرها، كما يتوجهون بهذه التوصية أيضًا إلى وزارات الثقافة والجامعات ومراكز البحوث فى الوطن العربى بالتنسيق مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

رابعًا: يوصى المؤتمرون بالعمل على تأسيس جمعيات فلسفية عربية فى مختلف أقطار الوطن العربى، وتكوين اتحاد للجمعيات الفلسفية العربية ينتسب إلى المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وينضم إلى الاتحاد الدولى للجمعيات الفلسفية.

خامسًا: يوصى المؤتمرون بأن يصدر **(الاتحاد العربى للجمعيات الفلسفية)** بعد تأسيسه مجلة فلسفية تكون أداة وصل بين الفلاسفة العرب، وبينهم وبين فلاسفة العالم.

سادسًا: يوصى المؤتمرون المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بعقد ندوات دورية، على أن يكون موضوع الندوة الأولى **«وضع الفكر الفلسفى فى العالم العربى ووسائل النهوض به وتطويره»**.

سابعًا: يوصى المؤتمرون بضرورة تأسيس **«مركز عربى للدراسات الفلسفية»**.

ثامنًا: يحيِّى المؤتمرون ذلك التقليد الحميد الذى تتبعه المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بإحياء ذكرى العلماء والفلاسفة والمفكرين العرب، وكذلك إحياء الأحداث والمناسبات التاريخية، وجهودها فى نشر التراث الفكرى والعلمى العربى والإسلامى.



الملحق السادس

دراسة كتبها الدكتور إبراهيم بيومي مدكور عن مؤلفات ابن رشد في مناسبة عقد أول اجتماع لأعضاء اللجنة الدولية لنشر تراث ابن رشد العربي. وشارك في حضور هذا الاجتماع أعضاء اللجنة الدولية ومن بينهم د. إبراهيم مدكور، ود. زينب الخضيري، ود. عاطف العراقي، ومجموعة كبيرة من المستشرقين الأوربيين.

تم عقد الاجتماعات بمقر جامعة الدول العربية بالقاهرة. والمذكرة التي كتبها الدكتور إبراهيم مدكور جاءت ثمرة لدراسات ومناقشات أعضاء اللجنة الدولية .

مؤلفات ابن رشد

لم يترجم ابن رشد لنفسه كما صنع بعض مفكرى الإسلام، ولعله كان يفعل لو حظى فى أخريات حياته بقدر كاف من الهدوء والاستقرار. وقد أرَّخ له أصحاب التراجم ورجال الطبقات، وفى مقدمتهم ابن أبى أصيبعة الذى ولد بعده بنحو خمس سنين.

وإذا تركنا جانبًا بعض المقالات والرسائل الصغيرة التى عُزيت إليه خطأ، وهى فى الأغلب من صنع جده الفقيه الأكبر، فإن مؤلفاته تكاد تبلغ المائة.

١ - إحصاؤها:

أقدم حصر لها ما قدمه ابن أبى أصيبعة، الذى وقف بها عند ٤٧ مؤلفًا. وفى منتصف القرن الماضى صعد بها رينان فى مؤلفه الشهير إلى ٧٨. ثم جاء بعده الأب موريس بويج الذى أعد فى أوائل العقد الثالث من هذا القرن حصرًا أشمل وأكمل، لم يقف فيه عند ما قال به أصحاب التراجم ولا عند ما كشف عنه الباحثون السابقون فحسب، بل رجع إلى فهارس المكتبات التى تحتوى على مخطوطات ابن رشد، وربما رجع إلى المخطوط نفسه، أو إلى صورته الشمسية.

Inventaire des textes Arabes d'Averroés 1923.

وقد عوَّل الأب جورج قنواتى التعويل كله على هذا الإحصاء فى كتابه الذى وضعه أخيرًا عن «مؤلفات ابن رشد» بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاة فيلسوفنا الكبير، الجزائر ١٩٧٨م. وهو ولا شك أحدث إحصاء، وأشمل ما كتب عن مؤلفات ابن رشد بالعربية.

٢ ـ أقسامها:

يمكن أن تقسم مؤلفات ابن رشد بحسب موضوعها إلى أربعة أقسام رئيسية: فلسفية، وعلمية، وكلامية، وفقهية.

المؤلفات الفلسفية: تدور هذه المؤلفات حول بابين مهمين: **أولهما:** شروح وتلخيصات وجوامع. **وثانيهما:** بحوث ودراسات. وتنصبّ الشروح والتلخيصات والجوامع بوجه خاص على أرسطو، وليس لأفلاطون فيها إلا نصيب ضئيل. فقد وقف ابن رشد نفسه زمنًا طويلاً على شرح ما وصل إلى العالم العربى من مؤلفات أرسطو المنطقية، والطبيعية، والميتافيزيقية.

أ ـ الشروح:

نهج ابن رشد فى توضيحه لأرسطو منهجًا ثلاثيًا، أخرج فيه ما سمّاه شروحًا أو تفاسير، وقد بسط القول فيها ما وسعه، فبدأ بنصّ أرسطو أولاً، ثم علّق عليه شارحًا وموضّحًا، ولا يتردد فى أن يعرض لآراء الشرّاح اليونانيين السابقين، وبخاصة الإسكندر الأفروديسى وثامسطيوس، مؤيدًا أو معارضًا. وقد يضيف إليهما بعض آراء فلاسفة الإسلام السابقين كالفارابى وابن سينا. وهو ـ دون نزاع ـ من أوضح شرّاح أرسطو، وأصدقهم فى التعبير عن مذهبه، وأقدرهم على تمييز الأرسطية من المشّائية.

ويظهر أن هذه الشروح لم تستوعب كتب أرسطو جميعها، بل وقفت عند أربعة منها فقط هى: «البرهان» و«السماع الطبيعى» و«النفس» و«ما بعد الطبيعة». وقد أخرج الأب بويج هذا التفسير الأخير فى جزءين إخراجًا دقيقًا محكمًا.

ب ـ التلخيصات:

هذا هو اللون الثانى من مؤلفات ابن رشد التى تنصبّ على أرسطو وفيه يعرض فيلسوفنا آراء أرسطو بلغته هو وأسلوبه، وقد يستخدم أحيانًا بعض الألفاظ والعبارات الأرسطية، ولكن التلخيصات تعد ـ على كل حال ـ مؤلفات

رشدية، وهى أقرب إلى ابن رشد منها إلى أرسطو، وإن عبَّرت عن آراء أرسطو تعبيرًا صادقًا.

وقد توسَّع فيها ابن رشد توسعًا كبيرًا، فاستوعب أجزاء «الأرجانون» التسعة كما عرفت فى العالم العربى، وفيها «أيساغوجى» الذى هو من صنع فورفوريوس، وكتابا «الخطابة» و«الشعر» اللذان هما أدخل فى الأدب منهما فى المنطق وطبقها أيضًا على الطبيعيات، وهى «السماع الطبيعى» و«السماء والعالم»، و«الكون والفساد»، و«الآثار العلوية»، و«كتاب النفس»، وأدخل فيها الطبيعيات الصغرى، من «حسٍّ ومحسوس» ونوم، ويقظة، ولم يفته أن يعرض «للنبات والحيوان»، كما صنع أرسطو والمشّاءون من بعده.

وأخيرًا «تلخيص ما بعد الطبيعة» الذى استوقف الأنظار منذ أوائل هذا القرن، فأُخرج، وحُقِّق غير مرة، وتُرجم إلى عدة لغات أوربية كالانجليزية والإسبانية.

ويظهر أن ابن رشد لم يوقف على مؤلفات أرسطو السياسية، فأحلَّ محلَّها «جمهورية أفلاطون»، ووضع لها تلخيصًا لم نهتد بعد إلى أصله العربى، وقد عرفناه عن طريق ترجمته العبرية التى أخرجها الأستاذ روزنتال سنة ١٩٥٦م، وترجمها إلى الانجليزية.

وبوجه عام يمكن أن يقال إن حظنا من هذه التلخيصات فى أصولها العربية عظيم نسبيًا.

ج ـ الجوامع:

هذا هو اللون الثالث من مؤلفات ابن رشد التى تتصل بأرسطو، ويبدو أنه ليس له من اسمه نصيب، فهو أشبه ما يكون بتلخيص التلخيص، وكأن ابن رشد أراد أن ييسِّر أمر الفلسفة الأرسطية على الباحثين والدارسين، من ناشئين، ومتقدمين، ومتخصصين. وقد أفادت الترجمة اللاتينية والعبرية فى القرون الوسطى وعصر النهضة من هذا التنويع فائدة كبرى، واتخذت منه ميدانًا فسيحًا للبحث والدرس، الأمر الذى لم يُلحظ فى العالم العربى.

وانصبّت الجوامع ـ كالتلخيصات ـ على كتب أرسطو المنطقية، والطبيعية، والميتافيزيقية، وإن كان حظنا فيما وصل إلينا من أصولها العربية أقل من حظنا من التلخيصات، وربما عزّت التفرقة بين النوعين. وتنسب إلى ابن رشد «جوامع سياسة أفلاطون»، إلى جانب «تلخيص الجمهورية».

بحوث ودراسات:

مجموعة من الرسائل والمقالات تعبر عن رأى ابن رشد خاصة، وإن تأثر فيها بأرسطو، وينصبّ قدر منها على مناقشة بعض فلاسفة الإسلام السابقين والتعليق على آرائهم مثل:

١ ـ شرح رسالة «ابن باجه» فى اتصال العقل بالإنسان.

٢ ـ رسالة فيما خالف فيه الفارابى أرسطو فى كتاب البرهان.

٣ ـ فى الرد على ابن سينا فى تقسيمه الموجودات إلى واجب بذاته وواجب بغيره.

وفى هذا ما يبين صلة ابن رشد بمن سبقه من مفكرى الإسلام، أخذ عنهم وأفاد منهم، وإن عارضهم أحيانًا وناقضهم، وأضاف إليهم ـ دون نزاع ـ ما أضاف.

وأهم ما فى هذه المجموعة كتاب «تهافت التهافت»، وهو رد مفحم ودقيق «لتهافت الفلاسفة» الذى وضعه الغزالى قبل ذلك منذ قرن من الزمن. وهو لا يبرهن فقط على قدرة ابن رشد الجدلية، بل يعبّر عن سعة درسه وعمق بحثه.

وقد استلفت أنظار الباحثين والدارسين، فنُشر غير مرة منذ أواخر القرن الماضى، وأتمّ نشر له ما اضطلع به بويج عام ١٩٣٠م. وتُرجم إلى اللاتينية قديمًا غير مرة، عن العربية أو عن العبرية، وترجمه أخيرًا أستاذنا فاندنبرج إلى الانجليزية ترجمة دقيقة، مصحوبة بتعليقات قيّمة.

المؤلفات العلمية:

اشتغل ابن رشد بالطب، وعاصر «بنى زهر» وهم أكبر أسرة طبية فى الأندلس، وكان صديقًا لأشهرهم عبد الملك (١١٣١م)، والتحقا معًا ببلاط المرابطين، واتفقا على أن يعنى ابن رشد بالمبادىء والقضايا الطبية الكبرى، وأن يضطلع صديقه عبد الملك بالتفاصيل والجزئيات، وهكذا كان هدف ابن رشد من «كليَّاته»، وقد حفظ لنا الزمن هذا الكتاب بعدة مخطوطات، منها مخطوط غرناطة الذى كتب عام ٥٨٣هـ، أخذًا عن مخطوط بخط المؤلف، ولعله أقدم مخطوط لابن رشد وصل إلينا. وأخرج معهد الجنرال فرانكو صورة فوتوغرافية منه عام ١٩٣٩م وتُرجم الكتاب قديمًا إلى اللاتينية غير مرة، ولم ينل بعد حظه من التحقيق والنظر والعناية والدرس. ولابن رشد مؤلفات طبية أخرى، منها:

١ ـ «شرح أرجوزة ابن سينا» تلك الأرجوزة الطويلة، واحتفظت لنا المكتبات العامة شرقًا وغربًا بما يزيد على ١٥ مخطوطًا لهذا الشرح.

٢ ـ «تلخيص استقساط جالينوس».

٣ ـ «تلخيص كتاب المزاج لجالينوس».

٤ ـ «تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس».

٥ ـ «تلخيص كتاب الحميَّات لجالينوس» وفى هذا ما يشعر بأن ابن رشد عنى فى المغرب بطب جالينوس عناية حنين بن إسحق به فى المشرق.

وبالجملة: لم يدرس طب ابن رشد بعد، وما أجدره أن يحظى بعناية المختصين.

ويعزى إلى ابن رشد بحوث فى الهندسة والفلك، ومن العسير التسليم بنسبتها، وما أشبه ابن رشد بأستاذه أرسطو فى بعده عن الرياضيات بعامة.

المؤلفات الكلامية:

قسم مهم من تراث ابن رشد الفكرى، ومما يؤسف له أن هذا القسم لم يعرف على وجهه فى القرون الوسطى، وكان فى إهماله ما أفسح المجال للتهم الباطلة التى أُلحقت بالفيلسوف المسلم، وبقدر ما أُهمل هذا القسم فى القرون الوسطى

نال عناية ملحوظة فى التاريخ المعاصر على أيدى العرب والمستعربين. وتشمل هذه المؤلفات ما يلى:

١ ـ **«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»**: وتوافرت له عدة مخطوطات وكشف عنه الغطاء لأول مرة المستشرق الألمانى مولر، ونشره عام ١٨٥٩م، ولعل هذا أول نشر معاصر لنص عربى من مؤلفات ابن رشد. وتوالى النشر والتحقيق على أيدى باحثين آخرين نذكر من بينهم جوتييه الذى اتخذ من هذا الكتاب مادة لرسالته للدكتوراه، وترجمه إلى الفرنسية، وجورج حورانى الذى حرص على ترجمته إلى الانجليزية، وشُغل ألبير نادر بتحقيق حورانى وترجمته. وطبع الكتاب فى القاهرة غير مرة.

٢ ـ **«الضميمة**: وهى متممة للكتاب السابق، وتنصبّ بوجه خاص على مشكلة العلم الإلهى. واحتفظ لنا الزمن بقدر من مخطوطاتها، ونشرها آسين بلاسيوس لأول مرة.

ومن الغريب أن ريمون مارتان، الذى كان على صلة بالقديس توما، عرفها ونوَّه بها. وعثر أخيراً على ترجمتين عبريتين لها فى القرون الوسطى، ولكن هذا لم يحقق لها الصدى الذى كان يُرجَى.

٣ ـ **«مناهج الأدلة فى عقائد الملة»**: ووقفنا على بعض مخطوطاته، وعنى المرحوم محمود قاسم بنشره وتحقيقه.

المؤلفات الفقهية:

ولعلها لا تشتمل إلا على مؤلَّف واحد، هو:

١ ـ **«بداية المجتهد ونهاية المقتصد»**: ووقفنا على عدد غير قليل من مخطوطاته، ونشر غير مرة فى فاس، والقاهرة، واستانبول. ويضطلع بتحقيقه الآن فقيه متخصص هو الأستاذ الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة، مفتى تونس، ولن نعرض لرسائل فقهية أخرى تعزى إلى ابن رشد، ونرجح أنها من صنيع جَدِّه.

٣ ـ مخطوطاتها:

لم يكن ثمة سبيل لحفظ التراث الفكرى قديمًا إلا تسجيله كتابة، وقد يسجل النص الواحد على أيدى كثيرين، وبخطوط مختلفة. وأصدق المخطوطات ما كتب بخط المؤلف أو قرئ عليه. وقد ثبت أن ابن رشد كتب بيده، ولكن مع الأسف أبيد ـ إبّان المحنة التى ألـمّت به ـ قدر غير قليل مما خطّه بيده، وحاول تلاميذه ومؤيدوه تسجيله من بعده. وقد أشرنا فيما مضى إلى بعض هذه المخطوطات وهى موزعة بين أركان الدنيا الأربعة. وكان طبيعيًا أن يكون حظ الأندلس وشمال إفريقيا منها أعظم من الأماكن الأخرى، على أن الرغبة فى اقتناء الكتب، والسعى فى الحصول عليها، لا تقف عند حد معين، وبذا توزعت هذه الكنوز فى العالم. لا سيما إذا اتصل الأمر بمفكر له شأنه، ولا شك فى أن ابن رشد سبق الفكر الإنسانى فى القرون الوسطى وعصر النهضة، فاتجهت الأنظار إليه، لا سيما وهو وثيق الصلة بأرسطو. وقد أُخذ فى ترجمته إلى اللاتينية والعبرية منذ عهد مبكر. ولم تقف مخطوطاته عند الأصول العربية، بل امتدت إلى المخطوطات اللاتينية والعبرية.

ومما يؤسف له أننا نفتقد قدرًا من الأصول العربية، ونأمل أن نتدارك ذلك عن طريق الترجمات القديمة اللاتينية والعبرية، لكى يتم الإحياء على وجهه الكامل.

وقد حاول الأب بويج والأب قنواتى أن يحصيا المخطوطات العربية التى اهتديا إليها، وقد تكون هناك بعض جوانب فاتتهما، ولا تزال حول مكتبات استانبول علامات استفهام لم يجب أحد عنها، وقد تكشف الأيام عن شىء من تراث ابن رشد فى المكتبة الملكية المغربية. وحياة العلم فى متابعته ومذاكرته.

٤ ـ نشرها:

يظهر أن حظ مؤلفات ابن رشد من النشر فى عصر النهضة وبدء التاريخ الحديث كان أعظم من حظها فى التاريخ المعاصر. فقد نشرت ترجماتها اللاتينية غير مرة ـ كاملة، أو مجزأة ـ فى القرن الخامس عشر. وأكمل نشر لها هو ذلك

الذى تم أثناء القرن السادس عشر فى دار النشر الكبرى المسمّاة «الجونت». واحتفظت المكتبات الغربية بأقدار من هذا النشر الذى اقتصر على الترجمات اللاتينية والعبرية، وبخاصة «المكتبة الأهلية بباريس». وفى هذه الحركة الفكرية الطويلة التى عمرت نحو أربعة قرون (١٣ ـ ١٦) لم ينشر شىء من نصوصه العربية على نحو ما تم بالنسبة لكتاب «القانون» لابن سينا الذى نشر بالعربية فى أوربا قبل أن ينشر فى العالم العربى.

ولم ينشر شىء يذكر من هذه النصوص فى القرن التاسع عشر، وإنما نشط هذا النشر نوعًا فى القرن العشرين، واضطلع به فى الأغلب أفراد بين عرب ومستعربين، أمثال جوتييه من الفرنسيين، وآسين بلاسيوس من الإسبان، والدكتور عبد الرحمن بدوى، وجورج حورانى، والدكتور سليم سالم، والدكتور ألبير نادر من العرب. ووقف الأب بويج نشاطه كله تقريبًا باحثًا عن مراجعه، أو محققًا لبعض مؤلفاته، وقد أخذ نفسه بمنهج دقيق وقاس فى التحقيق وأخرج لنا: «تلخيص المقولات»، و«تهافت التهافت»، و«تفسير ما بعد الطبيعة».

وشاء المرحوم محمود قاسم منذ بضع سنوات أن يكوّن «مجموعة عمل» لإخراج سلسلة من مؤلفات ابن رشد، وتعاون مع زميلنا الأب نوجالس، ولكن المنية عاجلته. ومن حسن الحظ أن العقد لم ينفرط وتابع الأب السير، وأصبحت المجموعة نواة لما سمى «لجنة ابن رشد العربى»، وكل ما نرجوه أن نعزز هذه النواة وأن ندفعها إلى الأمام، وتضم المجموعة أيضًا المفكر المصرى عاطف العراقى وهو من أكثر المهتمين بالكتابة عن فلسفة ابن رشد.

ويسعدنا أن يقفنا الأب نوجالس على ما أنجز من خطوات، أو على ما هو قيد البحث والتحقيق.

وفى المركز الأمريكى للبحوث بالقاهرة، محاولة لإخراج نصوص رشدية تحت إشراف الأستاذ بترورث. وقد أخرج بالفعل بعض الكتب المنطقية كجوامع

الجدل، والخطابة، والشعر. ومن الخير أن تنسق هذه الجهود، وأن توجه نحو هدف مشترك.

وشاءت أكاديمية القرون الوسطى بجامعة هارفارد أن تحيى ابن رشد فى ترجماته اللاتينية والعبرية. وبدأت الشوط عام ١٩٣٠م، وتابعت السير نحو ثلاثين عامًا تحت إشراف رئيسها ولنسون، وقد رأيت أن أشترك فى تكريمه والتنويه بجهوده. وقد أخرجت هذه الأكاديمية نحو عشر مجلدات، ثم توقف السير بعد موت القائد والرائد. وحرص الاتحاد الدولى الأكاديمى على أن يتابع السير، وتبنَّى ما أنجزته أكاديمية القرون الوسطى، وكوّن لجنة خاصة يرأسها الأستاذ «زمرمان» رئيس معهد توما «بكولونيا» وقد رغب الأستاذ الكريم فى أن يشترك هو وزميله الأستاذ «هوفمان» فى أن يشتركا معنا فى لقائنا هذا، ونرحب جميعًا بهما. وسيزودنا لا محالة بما استقر عليه الرأى فى منهج العمل بلجنتى النصوص اللاتينية والعبرية، وبالخطوات التى أنجزتها هاتان اللجنتان.

والعمل الذى نحاوله طويل النفس، ونحرص على أن تنظم خطواته، وأن تنسق جهوده، بحيث يخدم بعضها بعضًا.

٥ ـ ترجماتها:

لا شك فى أن ابن رشد كان أعظم فلاسفة الإسلام حظًا فى الترجمة إلى اللاتينية والعبرية. بدئ فى ترجمته ولـمَّا يمضِ على وفاته عشرون عامًا. وترجمت شروحه على أرسطو فى صورها المختلفة، وعددها ٣٨. ترجمت إلى اللاتينية مرتين: أولاهما فى أوائل القرن الثالث عشر، وعوّل فيها ما أمكن على الأصول العربية، والثانية فى القرن السادس عشر، وترجمت كلها عن العبرية. وترجمت له كتب أخرى، أهمها «تهافت التهافت» الذى ترجم فى القرن الرابع عشر عن العربية تارة، وعن العبرية تارة أخرى.

ولم يقف الأمر عند هذه الترجمات القديمة، بل حظينا بترجمات معاصرة إلى بعض اللغات الحيّة، فترجم مثلاً «فصل المقال» إلى اللغة الفرنسية، و«التهافت»

إلى الانجليزية. وكأنما شاء كل باحث أن يترجم النص الذى يحبه إلى لغة حية، وهذا إسهام له وزنه.

ولكننا نتساءل ـ ومهمتنا الأولى هى إحياء تراث ابن رشد فى العربية واللاتينية والعبرية ـ:

أليس الأولى أن نبدأ بهذا الإحياء، ثم تجىء الترجمة فى مرحلة ثانية، اللهم إلا فيما يتعلق باستكمال النصوص العربية الناقصة ؟.



الملحق السابع

ويتضمن هذا الملحق:

١ ـ تصدير المؤلف لكتاب: فلسفة ابن رشد الطبيعية (العالم) تأليف د. زينب عفيفى. وقد صدر الكتاب عن دار قباء بالقاهرة.

٢ ـ تصدير المؤلف لكتاب: التصور الفلكى عند ابن رشد ـ تأليف د. دولت عبد الرحيم.

٣ ـ أسماء بعض الرسائل الجامعية التى تبحث فى الفلسفة الرشدية، وقد أشرفت عليها، وبعضها تمت إجازتها، والبعض الآخر فى طريقه نحو الفراغ منه. وأيضًا أسماء بعض الرسائل التى شاركت فى مناقشتها.

(أ)

تصدير لكتاب د. زينب عفيفي:
فلسفة ابن رشد الطبيعية (العالم)

إن صح تقديرى فسوف يكون هذا الكتاب من الدراسات الرائدة والأكاديمية التى تسد فراغًا كبيرًا فى مجال الفلسفة العربية عامة، والفلسفة الرشدية على وجه الخصوص.

ولا أشك فى أن الدكتورة زينب عفيفى قد بذلت فى هذا الكتاب أقصى جهدها. إنها تملك أدوات البحث فى هذا الموضوع الفلسفى والعلمى العويص. لقد اهتمت منذ سنوات بعيدة بدراسة الفلسفة فى بلاد الأندلس وكانت رسالتها للماجستير عن أول فلاسفة المغرب العربى «ابن باجه»، وإذا كانت قد درست الفارابى الفيلسوف المشرقى فى رسالتها للدكتوراه، فإن هذه الدراسة قد أفادتها كثيرًا فى التعرف على جوانب كثيرة من المشكلات التى بحث فيها ابن رشد سواء فى فلسفته الطبيعية أو فى فلسفته الإلهية.

يضاف إلى ذلك أن باحثتنا لها شخصيتها النقدية البارزة. لقد أضافت إلى البعد الموضوعى، بعدًا ذاتيًا نقديًا. لم تكن مجرد عارضة لآراء ابن رشد، بل إنها أضافت إلى العرض ـ كما قلنا ـ بعدًا تحليليًا إن دلنا على شىء فإنما يدلنا على أن باحثتنا قد عاشت سنوات طوالاً مع نصوص ابن رشد، ومع أكثر الدراسات المهمة التى ألفت عن ابن رشد وفلسفته، ووضعت يدها على أبرز معالم الفلسفة الرشدية.

إن الدراسة التى تقدمها اليوم إلى مكتبتنا الرشدية، الدكتورة زينب عفيفى، تعد دراسة جديدة أكاديمية متأنية. ويقينى أن المهتمين بالفلسفة الرشدية سيرحبون ترحيبًا كبيرًا بهذه الدراسة عن موضوع «العالم فى فلسفة ابن رشد الطبيعية». إنها دراسة عن موضوع اهتم به آخر فلاسفة العرب، وأعظم مفكرى العرب وأكثرهم اعتمادًا على العقل، حتى إنه يعد عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها. هذا ما نؤكد اليوم على القول به.

لقد سارت الباحثة على منهج دقيق، وعاشت مع النصوص الرشدية وقتًا طويلاً. ولم تنسب رأيًا لابن رشد إلا بعد التأكد من صحة نسبته لابن رشد. وإذا كان ابن رشد قد اعتمد اعتمادًا كبيرًا على أرسطو، فإن الزميلة الدكتورة زينب عفيفى، كانت حريصة على الرجوع إلى كتابات كثيرة عن أرسطو، حتى يمكنها بيان مدى الاتفاق ومدى الاختلاف بين أرسطو من جهة، وابن رشد من جهة أخرى.

ونود أن نشير إلى أن البحث فى مجال الفلسفة الطبيعية «العالم» عند ابن رشد يعد من البحوث المتشعبة؛ إنه يشمل مجالات إلهية ومجالات فيزيقية؛ ومن هنا فإن الباحثة قد حددت إطار بحثها فى العالم من خلال الجوانب الفيزيقية الطبيعية بصورة رئيسية، وهذا واضح من عنوان كتابها. وإذا كنا نجد خلافًا يدور حول المقصود من الفلسفة الطبيعية، من حيث التصور القديم لها، والتصور الحديث لها، فإن الباحثة قد آثرت التصور القديم للمقصود من الفلسفة الطبيعية، حرصًا من جانبها على فهم ابن رشد لما يطلق عليه حكمة طبيعية أو فلسفة طبيعية.

لقد قسمت الدكتورة زينب عفيفى كتابها إلى مجموعة من الفصول. ونحسب أن هذا التقسيم قد جاء من جانبها معبرًا عن دقة عقليتها وروحها الفلسفية وأمانتها العلمية وذكائها الملحوظ.

درست فى الفصل الأول فى كتابها ـ والذى جاء بعد مقدمة دقيقة أشارت فيها إلى أهمية موضوعها والمنهج الذى سارت عليه ـ موضوع مبادئ الموجودات ولواحقها. وحللت فى الفصل الثانى، عالم ما فوق فلك القمر (العالم العلوى) وعرضت فى الفصل الثالث ـ والذى يعد مكملاً للفصل الثانى ـ عالم ما تحت فلك القمر (العالم السفلى أو عالم الكون والفساد).

أما الفصل الرابع، فقد خصصته الدكتورة زينب عفيفى لدراسة الظواهر الطبيعية والكائنات اللاحيَّة.

وإذا كانت المؤلفة قد خصصت الفصل الرابع لدراسة الكائنات التى لا نفس

لها، فإنه كان من المنطقى إذن ـ وهذا ما فعلته المؤلفة فى الفصل الخامس ـ دراسة النفس والكائنات الحية فى العالم.

وهذا الفصل لا يقل فى أهميته عن الفصول السابقة عليه، بل قد يكون أكثر فى الأهمية من الفصول الأخرى. إنه يحلل الكثير من المجالات التى تدخل فى إطار النفس والكائنات الحية فى العالم، ويكشف عن اهتمام ابن رشد البالغ ـ كما قالت المؤلفة ـ بدراسة القوى النفسية متدرجة من النبات إلى الحيوان إلى الإنسان.

قلنا إن الباحثة الدكتورة زينب عفيفى قد قدمت لنا دراسة أكاديمية تجمع بين البعد الموضوعى والبعد الذاتى النقدى. ويؤكد على هذا القول من جانبنا ما كتبته المؤلفة فى خاتمة دراستها، وأيضًا حين أوردت قائمة بالمصادر والمراجع التى استعانت بها فى دراستها، قائمة تكشف عن غزارة اطّلاع وأمانة علمية.

إن هذه الدراسة تجىء فى وقت مناسب تمامًا؛ لأننا الآن فى أمسّ الحاجة إلى التعرف على المكانة الحقيقية لأعظم الفلاسفة العرب على وجه الإطلاق «ابن رشد». ويقينى أن عالمنا العربى لو كان قد اختار ابن رشد كنموذج له وكمثال، لكان الحال قد أصبح غير الحال. لقد انتشرت الخرافة بيننا وأصبحنا نتحدث عن اللامعقول بحيث اختفى ـ أو كاد ـ تأملنا فى المعقول.

ومن مصائب الزمان أن ابن رشد قد ظُلم حيًا وظُلم ميتًا. ظُلم حيًا حين اجتمعت قوى الشر والظلام وأصدرت عليه حكمًا بالنفى إلى أليسانة. وظُلم ميتًا وخاصة فى عالمنا العربى حين انتشرت الدراسات عنه ـ والتى كتبها أشباه الدارسين، الذين تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة بل أنصاف أو أرباع أساتذة ـ ظُلم ميتًا حين انتشر بيننا، فى الوقت الذى نعيشه الآن، الفكر الأشعرى والفكر التقليدى. هذا الفكر الذى أدى إلى انتشار الخرافات بيننا بحيث أصبح حالنا كحال من يصعد إلى الهاوية وبئس المصير. ألم يكن ابن رشد على حق حين كشف لنا بالدليل تلو الدليل عن مغالطات الفكر الأشعرى، عن خرافات الفكر

التقليدى؟ نعم إنه كان على حق تمامًا، ولكن ماذا نفعل وقد انتشر بيننا فكر مفكر حُشر فى زمرة الفلاسفة حشرًا، والفلسفة منه براء، وأعنى به الغزالى عدوّ الفلسفة والفلاسفة؟. ماذا نفعل فى الوقت الذى يدافع فيه أشباه الدارسين عن شخص يُدعى «ابن تيمية» صاحب الفكر المليء بالرجعية والتقليد.

ألم يكن من المناسب ـ إذن ـ أن يكون النموذج أو المثال لنا كعرب «ابن رشد» وفكر ابن رشد ؟ ألم يكن من الضرورى أن نتمسك بقول ابن رشد: إننى أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان ؟

إن فكر ابن رشد يعد فكرًا تقدميًا رفيع المستوى، فكرًا تنويريًا إلى أقصى درجة.

فإذا جاءت تلميذتى بالأمس، وزميلتى اليوم، الدكتورة زينب عفيفى، لكى تقدم لنا دراسة عن العالم فى فلسفة ابن رشد الطبيعية، فإن من واجبنا ـ إذن ـ الترحيب بهذه الدراسات لأنها فى الفكر الرشدى من جهة، وتساعد فى بث الروح العلمية من جهة أخرى. فابن رشد فى فلسفته الطبيعية لم يتحدث عن روح خرافية، بل كان حديثه صادرًا عن روح علمية. وإذا كان العلم الحديث لا يوافق على أكثر الآراء التى قال بها ابن رشد، فإن هذا لا يقلل من شأنه، إذ إن العلم تراكمات، ولا يصح أن نتوقع من مفكر عاش فى القرن الثانى عشر الميلادى، أن يتوصل إلى نتائج العلم فى القرن العشرين.

لقد كانت الدكتورة زينب عفيفى فى دراستها لموضوع العالم، على وعى تام بأبعاد هذا الموضوع، وخاصة أنها كانت حريصة على الاطلاع على أحدث الكتب العلمية حتى يمكنها المقارنة بين فكر وفكر، بين منهج ومنهج.

أقول وأكرر القول بأن الدراسة التى قامت بها الدكتورة زينب عفيفى إنما تعد من بعض زواياها تصحيحًا لموقع ابن رشد الفكرى. لقد مرَّ على عالمنا العربى

فترة طويلة من الزمان كان أشباه الأساتذة ينظرون إلى ابن رشد من خلال مؤلفاته فقط، ويقومون باستبعاد شروحه على أرسطو، ويقولون إن ابن رشد فى مؤلفاته إنما يعمل لحسابه الخاص، أما فى شروحه فإنه كان يعمل لحساب أرسطو. كانوا يقولون بهذا القول الخاطئ وكأنهم يتحدثون عن قطاع اقتصادى نميز فيه بين القطاع العام والقطاع الخاص. فإذا جاءت باحثتنا اليوم وعوّلت بالدرجة الأولى على شروح ابن رشد فإن هذا يدلنا على تهافت الاتجاه السابق.

ومن المؤسف أننا كعرب لم نفهم ابن رشد، فى حين كان الأوربيون أكثر منّا فهمًا وإدراكًا لحقيقة مذهبه. فكم نجد من خلال شروحه فكرًا ثاقبًا، نجد فكرًا لم يكن فيه مجرد شارح أو متابع لأرسطو، بل نقول إن ابن رشد من خلال شروحه كان أكثر جرأة ودقة وعمقًا مما نجده فى مؤلفاته.

ويقينى أن اختيار الدكتورة زينب عفيفى لابن رشد كموضوع للكتابة إنما يعد تعبيرًا من جانبها عن الاعتقاد بأهمية ابن رشد وفلسفته، خاصة ونحن فى عصر انتشرت فيه الدعوات الزائفة، الدعوات التى يدخل حديثنا عنها فى إطار الحديث عن الغول والعفريت والكائنات الخرافية. لقد انتشر بيننا الحديث عن أسلمة العلوم، فى حين أن العلم هو العلم، ولا يصح أن نتحدث عن علوم للمسلمين وعلوم للكفار والعياذ بالله!!!. انتشر بيننا الحديث عن الغزو الثقافى. انتشر بيننا القول باستخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية. كلها دعوات زائفة تعد جهلاً على جهل، دعوات كان وراء انتشارها وتدعيمها بعض دول البترول، وارتباط البترول بالدولار، وما أدراك ما الدولار، تمامًا كما كانت تلك الدول وراء انتشار الفكر التقليدى عند ابن تيمية على سبيل المثال، وبالتالى حجب الفكر التنويرى التقدمى الذى نجده عند أناس آمنوا بربهم وآمنوا بوطنهم وكان على رأسهم بين فلاسفة العرب، فيلسوفنا العظيم ابن رشد.

إن القارئ للفصول التى يتضمنها كتاب الدكتورة زينب عفيفى، يجد بالإضافة إلى حسها العلمى النقدى، روحًا تتسم بالتواضع. لم تكن النغمة المسيطرة على كتابها، تلك النغمة التى نجدها عند أناس يقولون عن كتاباتهم إنها تعد مشروعًا

فكريًا. نقول هذا نظرًا لأننا نجد فى أرض الفلسفة فى عالمنا العربى من يفسد فيها، ويزعم للناس أنه يقدم مشروعًا أو أكثر من المشروعات الفكرية، وكأنهم يتحدثون عن مشروعات زائفة تقوم بها شركات توظيف الأموال التى كشفت الأيام خداعها وتضليلها.

لقد انقطع وجود الفلاسفة العرب بعد وفاة فيلسوفنا ابن رشد فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م، ومن يزعم لنفسه الآن أنه يعد فيلسوفًا عربيًا، فإن هذا الزعم من جانبه إنما يكشف عن تخلف عقلى وقصور ذهنى. وهل يمكن أن نتصور فيلسوفًا بدون منهج يدعو إليه ويكون له إسهامه البارز فى التعبير عنه ؟! كلاً ثم كلاً. لا يوجد عندنا منذ ثمانية قرون أىّ فيلسوف من الفلاسفة، ونحن أقرب ما نكون إلى أصحاب التوكيلات الفكرية.

إن دراسة ابن رشد تثير العديد من القضايا والمشكلات. ومن واجبنا أن نشيد بأية دراسة حول ابن رشد إذا كانت قائمة على خطة أكاديمية علمية. وأقول إن الدكتورة زينب عفيفى قد بذلت فى بحثها أقصى ما تستطيع. وكانت على العهد بها منذ أن كنت مشرفًا على رسالتها للماجستير ورسالتها للدكتوراه، باحثة متميزة تعمل فى صمت ولا تسعى وراء الشهرة والطبل الأجوف حين خرجت علينا بهذا العمل الذى نشيد به رغم اختلافنا مع الباحثة حول رأى أو أكثر من الآراء التى قالت بها فى ثنايا كتابها. ويكفى أن نقول إن العمل الذى تقدمه اليوم باحثتنا الدكتورة زينب عفيفى للطبع والنشر يعد علامة على الطريق، يعد لبنة من اللبنات فى بناء الدراسات الرشدية. يعد تحية وذكرى لروح ابن رشد، روح الفيلسوف التى يجب أن ترفرف علينا فى كل زمان وكل مكان، بعد أن باعدنا بين أنفسنا وبين العقل وطغى صوت اللامعقول على صوت المعقول، وذلك على الرغم من ارتباط الظلام واللامعقول بالعدم، وارتباط العقل والنور بالوجود. لقد كان ابن سينا يقول فى مناجاته لله تعالى: فالق ظلمة العدم بنور الوجود.

فتحية إلى مؤلفتنا الدكتورة زينب عفيفى حين تكتب اليوم عن ابن رشد، وحين تدرس موضوع العالم فى فلسفة ابن رشد الطبيعية. وأنا على يقين أن المهتمين بفكر ابن رشد، سيجدون فى عمل الدكتورة زينب عفيفى الكثير من الجوانب المشرقة الوضاءة. أنا على يقين أن روح ابن رشد ترفرف الآن فى سعادة حين تجد اهتمامًا بفكره بعد أن طال بنا الانتظار.

والله هو الموفق للسداد.

مدينة نصر ـ فى العاشر من ديسمبر عام ١٩٩٢م

عاطف العراقى

(٢)

تصدير لكتاب د. دولت عبد الرحيم:
«التصور الفلكي عند ابن رشد».

يحتل الفيلسوف العربى ابن رشد مكانة كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى العربى. إنه يعد صاحب أصرح اتجاه عقلى فى تاريخ فلسفتنا العربية، من مشرقها إلى مغربها، وبوفاته فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م، انتهى وجود الفلاسفة العرب، بمعنى أننا لا نجد فى بلداننا العربية منذ ثمانية قرون فيلسوفًا من الفلاسفة، كما أن فيلسوفنا ومفكرنا الشامخ ابن رشد يعد شهيد الفلسفة فى عالمنا العربى، فكم حورب أثناء حياته، وتم نفيه، وأحرقت كتبه، بل استمر إهمال فكره فى بلداننا العربية بعد وفاته، فالاضطهاد ـ إذن ـ كان قبل وفاته وبعد وفاته. ولم يحتفل به وبأفكاره فترة طويلة من الزمان، إلا البلدان الأوربية، فى الوقت الذى كان فيه النموذج بالنسبة للشرق، المفكر الغزالى، ومن هنا كان التقدم من نصيب الغرب، الذى انتصر لابن رشد، وكان التأخر لاحقًا بالشرق وبالبلدان العربية، التى أرادت أن يكون النموذج بالنسبة لها، الغزالى تارة، والأشاعرة تارة أخرى، وابن تيمية وأنصاره تارة ثالثة، وهكذا إلى آخر النماذج التى سادت فى عالمنا العربى، عن طريق أفكارها التى لا تخلو من نوع من التخلف والدعوة إلى الرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية وبئس المصير، الأفكار التى تدخل الآن فى إطار ما نطلق عليه «البتروفكر» وما يرتبط به من أفكار أصولية، لا تخلو من جذور إرهابية ودعوة إلى الظلام.

وقد جمع ابن رشد بين كونه فيلسوفًا، وكونه عالـمًا. إنه إذا كان قد ترك لنا كتبًا فى الفلسفة، فقد ترك لنا كتبًا ورسائل فى مجال العلم. وكم سبق لى أن دعوت إلى ضرورة الاهتمام بكتبه ورسائله العلمية، تماماً كما نهتم بكتبه الفلسفية. قلت هذا طوال اشتغالى واهتمامى بفلسفة ابن رشد، عميد الفلسفة العقلية، وذلك منذ ما يقرب من نصف قرن من الزمان حين كنت أقرأ لابن رشد

بكل إعجاب، وحين كنت أقوم بالكتابة عن أفكاره وما أروعها، وعن مذهبه الفلسفى.

والمجالات العلمية عند ابن رشد، تعد مجالات عديدة، لقد اهتم بالطب والمجالات الطبيعية بوجه عام، وبالفلك أيضًا. وقد أرادت الدكتورة دولت عبد الرحيم البحث فى المجال الذى يتعلق بالفلك عند ابن رشد.

إن الكتاب الذى تقدمه اليوم للقراء، كتاب يبحث فى مجال الفلك عند ابن رشد كما أشرنا منذ قليل، وقد قسمت الباحثة كتابها إلى مجموعة من الأقسام والعناصر فى محاولة من جانبها لتقديم تصور للنظام الفلكى كما يظهر فى كتابات ابن رشد. وقد رجعت فى سبيل ذلك إلى العديد من المصادر والمراجع المهمة. ومما أعانها على ذلك أن المؤلفة الدكتورة دولت عبد الرحيم قد اهتمت منذ زمان طويل بدراسة تاريخ العلوم عند العرب. درست آراء الحسن بن الهيثم فى بحثها للماجستير، وحللت آراء إخوان الصفا العلمية فى دراستها للدكتوراه. وقد أرادت الانتقال من ابن الهيثم وإخوان الصفا، إلى دراسة الآراء الفلكية عند آخر فلاسفة العرب، وهو ابن رشد الفيلسوف والعالم.

حللت الباحثة فى دراستها المكانة العلمية لابن رشد، وكشفت عن العلاقة بين الفلك والفلسفة عند ابن رشد، وبينت موقف ابن رشد من الآراء الفلكية التى قال بها المفكرون الذين سبقوه.

ونود أن نشير إلى أن دراسات ابن رشد الفلكية قد غلب عليها الجانب النظرى. إنه يعد من الفلاسفة العلماء، وليس من العلماء الفلاسفة. لقد جاءت دراساته الفلكية - فى بعض جوانبها - وقد غلب عليها الجانب النظرى التجريدى، كما أنه كان فى بعض آرائه عالة على المفكرين الذين سبقوه، وخاصة أرسطو قبل الميلاد. صحيح أن رسائله العلمية تكشف عن اهتمام من جانبه بالمشاهدة والملاحظة والتجربة أحيانًا، ولكن من الصحيح أيضًا أن نقول إن الجانب الوصفى الكيفى كان بارزًا فى دراساته، فى حين أن العلم يعد

كمّاً، وكمّاً فقط، بحيث لا نجد صلة بين العلم والجانب الكيفى من قريب أو من بعيد.

وقد رجعت الباحثة إلى العديد من المصادر والمراجع المهمة فى بحثها، ولا شك فى أن هذا يعد ميزة من مزايا دراستها، كما أنها قد تنبهت إلى الفرق الجذرى بين أساس العلم القديم، وأساس العلم الجديد. صحيح أننا نختلف معها حول رأى أو أكثر من الآراء أو الأحكام التى قالت بها وهى تدرس آراء ابن رشد، ولكن من الصحيح أيضًا أن نقول إنها قد بذلت جهدًا فى بحثها، كما أنها أشارت إلى الفرق بين آراء ابن رشد ـ والتى استفاد أكثرها من أرسطو ـ وبين الآراء الفلكية التى وجدناها فى العلم المعاصر.

ونظرًا لاختلاف الأساس العلمى الذى نجده الآن، عما وجدناه فى الماضى، فإننا لا نتردد فى القول من جانبنا بأن الآراء العلمية التى قال بها هذا المفكر أو ذاك من مفكرى العرب، وابن رشد كواحد منهم، إنما ندرسها كمجرد تاريخ. ومن الوقت الضائع عبثًا أن نحاول خلع دلالات علمية معاصرة، على هذا الرأى أو ذاك من الآراء العلمية عند العرب. لقد ساد ـ تلك الآراء ـ الجانب الكيفى كما قلنا، ومن هنا لا نجد لها تطبيقات مؤثرة فى حياتنا.

وإذا قمنا بكتابة مؤلَّف نرصد فيه النظريات العلمية الدقيقة والتى تعد سائدة الآن فى العلم المعاصر، فيقينى أن العلوم عند العرب سوف لا تشغل أكثر من سطر واحد أو سطرين فى هذا المؤلَّف. لقد أدى دورًا حيويًا فى الماضى، هذا ما لا أشك فيه، ولكن من العبث البحث عن دور للعلم العربى فى عصرنا الحالى، فالأساس غير الأساس، والمنهج غير المنهج. والويل كل الويل للأمة العربية حين ترتمى فى أحضان العلوم عند العرب قديمًا، بل إن هذه العلوم كلها سوف لا تساعدنا على اختراع أبسط نوع من أنواع المخترعات.

لقد قال ابن رشد بالعديد من الآراء العلمية وبذل ـ فى سبيل القول بها والبرهنة عليها ـ جهدًا ملحوظًا. وكم أكدت الدكتورة دولت عبد الرحيم على

هذا الجانب، ولكن أكثر هذه الآراء قد أصبح فى خبر كان، إن صح هذا التعبير، أصبح مجرد تاريخ. وحسنًا أشارت باحثتنا الدكتورة دولت عبد الرحيم إلى هذا الموضوع، وإن كانت بعض آراء ابن رشد تحتاج من المؤلفة إلى وقفة أطول، وقفة نقدية بالدرجة الأولى.

نجد فى هذه الدراسة عن التصور الفلكى عند ابن رشد، حصرًا لأكثر رسائل وكتب ابن رشد فى مجال الفلك، وأشهد أن المؤلفة قد قضت وقتًا طويلاً فى دراستها، كما أنها حاولت جهدها فى الربط بين آراء ابن رشد الفلكية، وآرائه فى المجالات العلمية الأخرى. وهذا يتضح بصفة خاصة فى الباب الثانى من بحثها. وهذا الاتجاه من جانبها نحو الربط بين الآراء الفلكية، وسائر الآراء العلمية الأخرى، يعد اتجاهًا محمودًا، إذ إنه من الصعب، بل المستحيل، أن نحاول فهم حقيقة آراء ابن رشد الفلكية بمعزل عن سائر آرائه العلمية الأخرى، وخاصة حين يتحدث عن العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر) والعالم السفلى (عالم ما تحت فلك القمر) وحين يقابل بين العناصر الأربعة فى العالم السفلى (التراب والماء والهواء والنار) وبين مادة الأثير التى تتكون منها الأجرام السماوية، والتى تختلف فى طبيعتها اختلافًا جذريًا عن طبائع العناصر الأربعة، وبحيث نفصل بين ميكانيكا الأرض وميكانيكا السماء.

نعم وضعت الدكتورة دولت ذلك فى اعتبارها، وقامت بالبحث عن أساس الآراء الفلكية عند ابن رشد عن طريق فحص الآراء العلمية لابن رشد فى كثير من المجالات التى بحث فيها، كما أنها إذا كانت قد اهتمت بإبراز الجانب النقدى عند ابن رشد وموقفه من الآراء العلمية التى سبقته، فإن هذا كان ضروريًا من جانب الباحثة، فعن طريق نقده لهذا الرأى أو ذاك من الآراء العلمية التى قال بها مفكرون سبقوه، يمكننا التوصل إلى حقيقة الآراء العلمية لابن رشد، ولماذا اختار موقفًا دون موقف آخر، وإن كان يلاحظ أن ابن رشد ليس من الضرورى أن يكون على صواب حين ينقد رأيًا أو أكثر من الآراء التى قد تكون داخلة فى المجال العلمى أكثر من آرائه هو نفسه التى قال بها.

من الضرورى - إذن - أن ندرس تاريخ العلوم عند العرب، والفلك يعد واحدًا من هذه العلوم. وإذا جاءت الدكتورة دولت اليوم لكى تقدم لنا عرضًا لجانب من الجوانب العلمية، وهو الجانب الفلكى، عند فيلسوف عملاق جمع بين الفلسفة والعلم، وهو ابن رشد، فإن هذا يعد أمرًا يدعو إلى الإعجاب، وبصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع الباحثة، ويكفى أن هدف الباحثة كان هدفًا يتبلور فى أساسه حول الكشف عن جانب من جوانب تراثنا، إذ قد لا يكون العيب فى التراث، بل فى الفهم الخاطئ للتراث.

هذا بالإضافة إلى أن الباحثة فى دراستها قد لجأت إلى العرض الموضوعى، ولم تتردد فى إثبات تأثر ابن رشد بالسابقين. هذا يعد اتجاهًا سليمًا ودقيقًا، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار وجود مجموعة من أشباه الباحثين ومن متخلفى العقول الذين يحاولون رد كل رأى علمى إلى العرب، بحيث لا يضعون فى اعتبارهم أن أكثر الآراء العلمية التى قال بها العرب، إنما كانوا - كما قلنا - قد استفادوها من الأمم التى سبقتهم، ولكن ماذا نفعل إزاء أناس تحسبهم من المثقفين، وهم من أشباه المثقفين.

لقد بذلت الباحثة جهدًا فى دراستها، وأضافت إلى البعد الموضوعى، بعدًا ذاتيًا نقديًا، ورجعت إلى العديد من المصادر والمراجع المهمة. وإذا كنت أكتب هذا التصدير فى ذكرى وفاة أعظم مفكرينا وهو ابن رشد، فإننى أرجو من الباحثة الدكتورة دولت عبد الرحيم استكمال دراسة الآراء العلمية لهذا الفيلسوف حتى ترفرف روح ابن رشد فى سعادة.. بعد أن ظلمناه حيًا، وظلمناه بعد وفاته.

والله هو الموفق للسداد.

عاطف العراقى

(٣)

أسماء بعض الرسائل الجامعية فى مجال الفلسفة الرشدية التى أشرفت عليها(*).

(*) ذكرت أسماء الباحثين وأسماء الرسائل لتلميذى الدكتور عصمت نصار، وقد أوردها فى دراسة بعنوان: «الأبعاد التنويرية فى فلسفة ابن رشد»، ودراسة د. عصمت نصار فى طريقها للنشر.

١ ـ عبد الرزاق قسوم: فكرة الزمان فى فلسفة ابن رشد.

٢ ـ منصور محمود عبد الرازق: موقف ابن رشد من الفلسفة الإلهية عند ابن سينا.

٣ ـ تحية محمد عز الدين: مشكلة السببية فى الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الأشاعرة وابن رشد.

٤ ـ عابدين السيد عبد الله: الفقه عند ابن رشد.

٥ ـ نبيلة ذكرى: المؤثرات اليونانية فى فلسفة ابن رشد الإلهية.

٦ ـ سميرة حسن حامد: موقف ابن رشد من آراء الأشاعرة.

٧ ـ أحمد عبد المهيمن: إشكالية التأويل عند كل من الغزالى وابن رشد.

٨ ـ ياسر زكى البتانونى: الإنسان عند القاضى عبد الجبار المعتزلى وابن رشد الفيلسوف.

٩ـ فهمى عبد العزيز فهمى: التضمينات التربوية فى فلسفة ابن رشد.

١٠ ـ أشرف فتحي عمارة: مشكلة الخير والشر عند القاضى عبد الجبار وابن رشد.

أسماء بعض الرسائل التي تتعلق بالفلسفة الرشدية وشاركت في مناقشتها بالجامعات المصرية

١ ـ نظرية الموجهات عند ابن سينا وابن رشد ـ الباحثة: عزة العدولي خليل مطر ـ دكتوراه.

٢ ـ العالم عند ابن رشد ـ الباحث: إبراهيم محمد إبراهيم ـ ماجستير.

٣ ـ مصطفى عبد الرازق وتأثره بابن رشد ـ الباحث: أشرف عكاشة ـ ماجستير.

٤ ـ الألوهية بين الكندي وابن رشد ـ الباحث: عبد الهادي إمبابي ـ ماجستير.

٥ ـ قضية البعث بين الغزالي وابن رشد ـ الباحثة: مديحة عبد المنعم بيومي ـ ماجستير.

الملحق الثامن

الفيلسوف ابن رشد فى ملتقى الجزائر

(ثمانية قرون ميلادية على وفاته)

* ويتضمن هذا الملحق تغطية لوقائع الملتقى الخاص بابن رشد الذى عقد بالجزائر، وكان كاتب هذه السطور هو المصرى الوحيد الذى تمت دعوته للمشاركة فى هذا الملتقى ورئاسة بعض جلساته والإسهام فى بعض الأحاديث الإذاعية والتليفزيونية احتفالاً بمرور ثمانية قرون ميلادية على وفاة آخر فلاسفة العرب. وقد سبق نشر هذه التغطية بمجلة «إبداع» التى تصدر بالقاهرة.

* كما يتضمن الملحق إشارة إلى مجلة «ابن رشد»، وهى مجلة فصلية فى الفكر والعلوم والاستشراف (العدد الأول عن ابن رشد فى مناسبة الاحتفال بمرور ثمانية قرون على وفاته) وتصدر المجلة عن دار مارينور للنشر بالجزائر.

أولاً

ابن رشد فى ملتقى الجزائر(*)

فى مناسبة مرور ثمانية قرون ميلادية على وفاته

(*) دراسة كتبتها عن ملتقى ابن رشد بالجزائر. ونشرت بمجلة «إبداع» ـ القاهرة.

الجزائر، في ٢٢/٠٤/١٩٩٨

الموضوع : **دعوة**

الاستاذ الدكتور عاطف العراقي
كلية الآداب - جامعة القاهرة -

تحية طيبة وبعد،

تبعاً لحديثنا الهاتفي بشأن إصدار مجلة **ابن رشد** وبخصوص الملتقى الفكري والعلمي الذي سيخصص لموضوع : "**ابن رشد** : عقلانية في الاجتهاد، عالمية في الرؤية" والذي ستشارك فيه صفوة من المثقفين خصوصاً منهم المجتهدون في الفكر الرشدي، يسعدني أن أؤكد لكم عزم المجلة على التشرف باستضافتكم محاضراً ومناقشاً. وذلك يومي السبت والأحد 23 و 24 مايو 1998. وعليه نرجو إفادتنا بعنوان مداخلتكم - إن أمكن - قبل الخامس من نفس الشهر.

وتقبلوا أستاذنا الفاضل أسمى آيات التقدير والعرفان.

المدير، مسؤول النشر

أ / فضيل بومالة

قد لا أكون مبالغًا فى القول بأن الفيلسوف ابن رشد يعد أعظم فلاسفة العرب على وجه الإطلاق وخاصة إذا وضعنا فى اعتبارنا أنه يعد عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها. وإذا حاول نفر من صغار الباحثين وأشباه الدارسين، التقليل من المكانة الكبرى التى يحتلها هذا المفكر العملاق فى تاريخ الفلسفة العربية، بل الفلسفة العالمية، فإن محاولاتهم تعد فاشلة تمامًا، إذ يسيطر عليها الجمود والتخلف الفكرى والعقلى والعياذ بالله.

وإذا كان ابن رشد قد توفى فى العاشر من ديسمبر عام (١١٩٨م = ٥٩٥هـ) فإن دولاً كثيرة فى الشرق والغرب قد رأت أنه من الضرورى واللازم الاحتفال بمرور ثمانية قرون ميلادية على وفاة هذا الفيلسوف الذى ظُلم حيًا وظُلم ميتًا أيضًا.

ومن البلدان التى اهتمت بالاحتفال بمرور ثمانية قرون على وفاة هذا الفيلسوف: تونس، والجزائر، والعراق، والمغرب، بالإضافة إلى بلدان أوربية عديدة، إذ إن أوربا قد تأثرت منذ عدة قرون بفكر هذا الفيلسوف، ومن هنا كان تقدمها. لقد اختارت النموذج ابن رشد. أما نحن العرب، فقد اخترنا ـ للأسف الشديد ـ الغزالى عدوّ الفلسفة والتفلسف، وأيضًا ابن تيمية صاحب العقلية الرجعية، وبالتالى أصابنا التخلف، وانقطع وجود الفلاسفة بيننا منذ ثمانية قرون، وخاصة أن فكر ابن تيمية ـ على وجه التحديد ـ تقوم بالدفاع عنه بعض الدول البترولية ويرتبط ذلك بما نطلق عليه من جانبنا «البتروفكر» أى: الفكر الرجعى المتخلف الذى يرتبط بالبترول والدولار.

هذه البلدان التى أشرنا إليها، بعضها تم الاحتفال من جانبها بابن رشد وبعضها الآخر فى طريقه للاحتفال بابن رشد، ومن بينها العراق فى سبتمبر

القادم، والمغرب فى ديسمبر من هذا العام، وهو الشهر الذى توفى فيه ابن رشد كما سبق أن أشرنا. أما فى مصر رائدة العروبة، فسوف يتم الاحتفال بذكراه فى فبراير عام ٢٠٠٠م تحت شعار «ابن رشد على مشارف قرن جديد». هذا بالإضافة إلى ندوة دولية عقدت عن ابن رشد منذ أربع سنوات على وجه التقريب، وأيضًا إصدار كتاب تذكارى ضخم عن هذا الفيلسوف وقد صدر عن المجلس الأعلى للثقافة تحت إشراف كاتب هذه السطور، وقد تضمن بحوثًا ودراسات عديدة بذل فيها كاتبوها أقصى جهدهم. وإذا كانت بعض سهام النقد قد وجهت إلى هذا العمل الضخم، فإن هذا كان شيئًا متوقعًا، إذ ماذا نفعل إزاء أصحاب الفكر الأصولى الرجعى والذين أصيبوا بالتخلف العقلى والعياذ بالله ؟!

لقد تلقيت دعوة كريمة للسفر إلى الجزائر العاصمة للمشاركة فى ملتقى عن الفيلسوف ابن رشد. ولم أتردد رغم ظاهرة الإرهاب بالجزائر والنشاط السيئ لمن يريدون الخلط بين الدين والسياسة، فى قبول هذه الدعوة والترحيب بها، لأسباب عديدة، من بينها، بل على رأسها، اهتمامى البالغ بابن رشد وفلسفة ابن رشد وكتابتى عنه وعن فلسفته آلاف الصفحات، طوال أكثر من أربعين عامًا، فإذا كان الملتقى عن ابن رشد وفى أى مكان، فلابد أن ألبى النداء أو الدعوة الكريمة من الجزائر، وخاصة أننى كنت المصرى الوحيد الذى تمت دعوته لحضور هذا الملتقى الثقافى.

هذا بالإضافة إلى حنينى لزيارة الجزائر، تلك البلاد الجميلة، التى لم يقم بتلطيخ جمالها، إلا هؤلاء الذين يزعمون أنهم من المسلمين، والإسلام منهم براء، والذين يريدون الوصول إلى كراسى الحكم عن طريق خلطهم البشع بين الدين والسياسة. لقد قمت بتدريس الفلسفة فى جامعة من جامعاتها، جامعة قسنطينة عام ١٩٧٠م، وكنت أستاذًا زائرًا بجامعة قسنطينة أيضًا عام ١٩٨٤م، ونشرت بصحفها ومجلاتها العديد من المقالات ومن بينها مقالات عن ابن رشد منذ أكثر من ربع قرن من الزمان. فقلت لنفسى إن هذه الدعوة تعد فرصة لزيارة الجزائر حتى أتذكر الأيام التى قضيتها هناك.

ومن بين أسباب ترحيبى بحضور هذا الملتقى، أننى علمت بصدور العدد الأول من مجلة تحمل اسم ابن رشد، وسأشير إلى بعض محتوياتها بعد قليل، إذ لعلها أول مجلة تحمل اسم عظيم وآخر فلاسفة العرب ابن رشد.

كان محور الملتقى وشعاره «ابن رشد: عقلانية فى الاجتهاد. عالمية فى الرؤية». وأحسب أنه يعد شعارًا بالغ الأهمية وخاصة فى الوقت الحالى الذى انتشر فيه أشباه الباحثين الذين يقللون من الأهمية التى يحتلها ابن رشد فى تاريخ الفكر العالمى، بالإضافة إلى أهمية موضوع الاجتهاد، إذ إن ابن رشد كان فقيهًا وقاضيًا، بل قاضيًا للقضاة. وإذا حاول أناس التقليل من أهمية الاجتهاد، فلن نعيرهم التفاتًا؛ لأن النظرة المتفتحة للدين تجعل الدين فى حالة قوة واستمرارية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

تم عقد الملتقى فى يومى السبت ٢٣ مايو، والأحد ٢٤ مايو، وأستطيع القول بأن الملتقى كان ناجحًا بكل المقاييس. لقد كانت المناقشات والبحوث ثرية بلا حدود. كان الملتقى مهرجانًا ضخمًا للاحتفال بالفكر الرشدى، هذا الفكر الذى تحرِّم بعض دول البترول دراسته وتدريسه. نعم كان الملتقى مهرجانًا كبيرًا ليس داخل قاعات الملتقى، بل من خلال لقاءات صحفية عديدة، وبرامج إذاعية، وبرامج تليفزيونية لا حصر لها، وبحيث كان ابن رشد على كل لسان قبل عقد جلسات الملتقى، وخلال الأيام التى أعقبت جلسات الملتقى.

شارك فى المؤتمر أو الملتقى كثير من المهتمين بالفكر الرشدى، سواء الذين يتفقون مع ابن رشد فى أفكاره، أو الذين يختلفون معه فى منهجه وأفكاره. وتناولت البحوث التى نوقشت بالملتقى، ابن رشد فى عصره، وامتداد الأثر الرشدى خلال الزمان وحتى أيامنا الحالية، وخاصة عند الغرب الذى احتفل - كما قلنا - منذ قرون عديدة بالفكر الرشدى (الرشدية اللاتينية) فى حين قمنا نحن العرب بتوجيه الاتهامات إلى ابن رشد وفكره بحيث ظلمناه فى حياته (نفيه إلى بلدة أليسانة) وظلمناه بعد مماته وحتى يومنا الحالى، وبحيث لا نجد أكثر طلاب الفلسفة يعرفون شيئًا عن ابن رشد، وفكر ابن رشد.

قلنا إن جلسات المؤتمر قد استمرت طوال يومين من الصباح إلى المساء ونود أن نقف عند بعض البحوث والمناقشات، سواء كانت بحوثًا قدم أصحابها إلى الجزائر لحضور جلسات الملتقى، أو كانت بحوثًا أرسلها أصحابها لمناقشتها فى الملتقى.

كانت كلمة الافتتاح، كلمة رائعة، قالها الأستاذ **فضيل بو مالة** مدير **«مجلة ابن رشد»**، والمحرك النشيط لقيام هذا الملتقى والمعدّ له. لقد حلل أفكار ابن رشد وكشف عن دوره الرائع فى تاريخ الفكر العربى، بل الفكر العالمى، كما رحب بالضيوف ترحيبًا حاراً، بل قام باستقبال الضيوف من خارج الجزائر، وبذل كل جهده فى عمل ترتيبات الإقامة بفندق الأوراس، وهو من أعظم فنادق الجزائر العاصمة، ويطل على البحر مباشرة، حتى يدرك المقيم به سحر الطبيعة وروعتها.

ومن محاضرات اليوم الأول، محاضرة الدكتور **عبد الرحمن التليلى**، أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس الشقيقة. وكان موضوع محاضرته «العقلانية الرشدية وأزمة المشروع الاجتماعى فى الفكر الإسلامى» وقد حلل أبعاد هذا الموضوع من كافة جوانبه. والدكتور التليلى يعد من المهتمين ببعض جوانب الفكر الرشدى، وقد أضاف بحثه العديد من النقاط فى مجال الفلسفة الرشدية، واستطاع الربط بين فكر ابن رشد الذى توفى منذ ثمانية قرون، والواقع الذى نعيشه اليوم، وبحيث وجدنا ابن رشد وكأنه حاضر أمامنا.

قلنا إن الملتقى الخاص بابن رشد، قد تميز بالمناقشات المثمرة والرائعة. فالمناقشة الأولى بعد محاضرة الدكتور عبد الرحمن التليلى، كانت من جانب **كاتب هذه السطور**، وقد ركزت فيها على القول بأن ابن رشد لم يقل بما قال به إلا لكى نستفيد من دروسه وأقواله. وعار علينا نحن العرب، حين لا ندرك أهمية ابن رشد والحلول التى قدمها فى المجالات الفكرية والاجتماعية.

وكانت المناقشة الثانية للدكتور **دبلة عبد العالى** بجامعة بسكرة الجزائرية، وقد

أكد فيها على الأهمية الخاصة لابن رشد وصلته الفكرية بفلاسفة سبقوه كابن باجه وابن طفيل وهما من فلاسفة المغرب العربى الإسلامى، ومدى معارضته لبعض الأفكار والاتجاهات التى قال بها فلاسفة المشرق العربى كالفارابى وابن سينا، ومعارضته المشهورة للغزالى مؤلف كتاب «تهافت الفلاسفة» وكيف رد عليه ابن رشد منتصراً للفلسفة فى كتابه «تهافت التهافت».

أما المناقشة الثالثة فكانت من جانب الدكتور **عبد اللطيف عبادة** بجامعة قسنطينة بالجزائر. ومناقشته كانت تتسم بوجه عام بالمعارضة للفكر الرشدى والانتصار للأشاعرة. وعلى الرغم من اتجاهه الأشعرى بوجه عام وعدم ترحيبه كثيراً بالفلسفة الرشدية، إلا أن مناقشته اتسمت بالعمق، وإبراز الرأى والرأى الآخر. وكان قصد الدكتور عبد اللطيف عباده التركيز على جهد المتكلمين فى مجال الفكر الإسلامى، سواء كان من الأشاعرة الذين عاشوا فى فترة مبكرة، أو كانوا من متأخرى الأشاعرة كعضد الدين الإيجى، والشهرستانى، وفخر الدين الرازى. لقد حلل العديد من آراء هؤلاء الأشاعرة، وبين من خلال مناقشته العميقة الجهد الذى قاموا به فى دراسة القضايا الدينية والقضايا الفلسفية.

هذا عن جلسات الصباح فى اليوم الأول للملتقى العالمى الخاص بابن رشد الفيلسوف العربى العالمى. أما جلسات المساء، فقد بدأت بمحاضرة بالغة الأهمية موضوعها «سلطة التأويل عند ابن رشد بين الفلسفة والفقه»، ألقاها الدكتور **عبد الرزاق قسوم** بجامعة الجزائر. وأكاد أقول إن هذه المحاضرة تعد من أهم محاضرات الملتقى فى يومه الأول. وهذا كان منتظراً من الدكتور عبد الرزاق قسوم، إذ إنه تخصص فى فلسفة ابن رشد فى دراسته للماجستير تحت إشرافى بقسم الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة، وكان موضوع رسالته «فكرة الزمان فى فلسفة ابن رشد»، وقد نشرت الرسالة فى كتاب صدر بالجزائر. وأذكر أن رسالته قد حازت الإعجاب أثناء مناقشة اللجنة لها. وكانت اللجنة مكونة منى كمشرف على الرسالة، ومن الأب الدكتور **جورج شحاتة قنواتى** الذى رحل عن عالمنا منذ سنوات قليلة، وكان مديراً لمعهد الدراسات الشرقية للآباء الدومينيكان

بالقاهرة، ومن الدكتور **يحيى هويدى** أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

لقد حلل الدكتور عبد الرزاق قسوم فى محاضرته بالملتقى، أبعاد فكرة التأويل عند ابن رشد، وركز على كتابين لابن رشد هما: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، و«بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه» والكتاب الأول كما يعلم القراء الأعزاء، القصد منه التوفيق بين الدين والفلسفة. وقد دافع فيه ابن رشد عن الفلسفة وعن البرهان الفلسفى والمنطقى وذكر فيه أننا نعلم أن كل ظاهر من الشرع يخالف العقل، فإن هذا الظاهر يقبل التأويل، على قانون التأويل العربى، وأن هذه قضية لا يشك فيها أىّ مسلم، ولا يرتاب فيها أىّ مؤمن. كما بين ابن رشد أنه يقصد بالحكمة - أى: الفلسفة - النظر فى الأشياء بحسب طبيعة البرهان. أما الكتاب الآخر «بداية المجتهد» فقد حلل فيه ابن رشد موضوعات فقهية عديدة وأشار فيه إلى قانون التأويل.

وقد استطاع الدكتور قسوم فى محاضرته، الربط بين الكتابين، بالإضافة إلى تحليله لكتاب آخر لابن رشد، اهتم من خلاله بدراسة موضوع التأويل، ونعنى به كتاب «مناهج الأدلة فى عقائد الملة». وهى محاولة جادة من جانب المحاضر، الدكتور قسوم، إذ من المعروف تمامًا أن ابن رشد قد سار فى كتابه «مناهج الأدلة» على طريق التأويل، وربط بين القياس الشرعى، والقياس المنطقى الفلسفى.

أما المحاضرة الأخيرة فى اليوم الأول للملتقى، فقد ألقاها الأستاذ **عبد المجيد بو قربة**، وكان موضوعها «إشكالية النقل والعقل فى الفلسفة الإسلامية من الفارابى إلى ابن رشد». وقد تميزت المحاضرة بالعرض الشامل والدقيق لفكرة النقل وعلاقتها بالعقل فى مجال الفلسفة الإسلامية ممثلة عند العديد من فلاسفة العرب كالفارابى وابن سينا فى المشرق العربى، وابن رشد فى المغرب العربى. وقد ذكر المحاضر فى دراسته أسماء العديد من المصادر الرئيسية عند هؤلاء الفلاسفة، والتى ركز فيها فلاسفة العرب على هذه الفكرة، فكرة النقل والعقل،

وبين أنها كانت فكرة محورية عند فلاسفة العرب، إذ إنها أثرت على اتجاههم فى دراسة أكثر الموضوعات الفلسفية التى قاموا بها.

وفى الجلسة المسائية كان فيها الكثير من المناقشات المهمة والمحورية حول محاضرة الدكتور **عبد الرزاق قسوم**، ومحاضرة الأستاذ **عبد المجيد بو قربة** بالإضافة إلى مناقشات الجمهور الذى كان حريصًا على حضور كل جلسات الملتقى فى يومى السبت والأحد. لقد كان الملتقى حوارًا رائعًا بين المحاضرين والجمهور. وكم أثار الجمهور العديد من الأفكار البالغة الأهمية والتى لا أكون مبالغًا إذا قلت بأنها أضافت الكثير من الزوايا والأبعاد إلى فكر هذا المحاضر أو ذاك من الذين شاركوا فى المؤتمر عن طريق محاضراتهم ودراساتهم.

لقد ذكر **كاتب هذه السطور** أسماء بعض الكتب التى من الضرورى الرجوع إليها فى دراسة موضوع العقل والنقل عند الفارابى، وخاصة «كتاب الحروف» والذى يعد أهم كتب الفارابى، كما بين أن فلاسفة العرب بوجه عام لم يكن القصد من مذهبهم هو الاتجاه التوفيقى، بل إن موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة قد فشل إلى حد كبير ابتداء من الكندى فى المشرق العربى، وانتهاء بابن رشد فى المغرب العربى الإسلامى، وإلا كيف نبرر انقطاع وجود مذاهب فلسفية عند العرب منذ ثمانية قرون، وعلى وجه التحديد منذ وفاة ابن رشد.

وكانت مناقشة الدكتور **محمد المصباحى** من المغرب فى اليوم الأول للملتقى، مناقشة رائعة مثمرة إلى أكبر حد. لقد ركز فى مناقشته على الأفكار الجوهرية التى وردت فى محاضرة كل من الدكتور قسوم والأستاذ عبد المجيد بو قربة.

وقد دارت مناقشات عديدة حول موضوعات المجلة المهمة والفصلية والتى أشرنا إليها فى بداية هذه المقالة، وأعنى بها «مجلة ابن رشد»، وكان قد تم توزيعها على عدد كبير من الحاضرين. لقد اهتم الأستاذ الفاضل **فضيل بو مالة** مدير تحريرها بإخراجها على أحسن صورة. وتتضمن المجلة العديد من الدراسات فى الفكر الرشدى. وقدم لها الأستاذ فضيل بو مالة فى مقدمة رائعة. والبحوث

التى نجدها فى المجلة بعضها كان قد قدم فى المؤتمر الذى عقد بالقاهرة من ٥ – ٨ ديسمبر عام ١٩٩٤م والتى جمعت فى كتاب صدر بالقاهرة والكويت بعنوان «ابن رشد والتنوير» عام ١٩٩٧م. بالإضافة إلى بحوث الملتقى الذى عقد بتونس فى الفترة من ١٦ إلى ٢١ فبراير ١٩٩٨م.

ومن البحوث التى نجدها فى هذه المجلة التى صدرت فى توقيت مناسب، أى: فى العام الذى يوافق مرور ثمانية قرون على وفاة الفيلسوف العملاق، ابن رشد:

- **ابن رشد: حياته، تأثيره، آثاره.**
- **شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون.**
- **الفلسفة الرشدية وتأثيرها فى الغرب.**
- **قدم العالم بين ابن رشد وتوما الإكوينى.**
- **معالم الفكر المشّائى الإسلامى من خلال المصطلح الرشدى.**
- **الفقه والفقهاء فى ميزان العقلانية الرشدية.**
- **نقطة انطلاق الأخلاق فى فكر ابن رشد.**
- **القلب وأمراضه عند ابن رشد.**
- **مكانة ابن رشد الطبية.**
- **فى الإبانة عن سبب وجود مخطوطات عربية اللفظ وعبرية الحرف لابن رشد.**
- **حوار الحضارات عبر المنهج العقلى الرشدى.**
- **مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد.**
- **الحرية العقلية والعقلانية والتنوير.**
- **ابن رشد بين الفكر الغربى الوسيط والفكر العربى الحديث.**
- **ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية.**
- **ماذا يمكن أن نستفيده من ابن رشد اليوم.**

ومن المشاركين فى هذه الدراسات وغيرها: **شرف الدين الخرسانى، ومحمد محجوب، وعلى الشنوفى، وماجد فخرى، وجيهامى جرار، وعمار الطالبى، وغانم هنا، ومحمود عروة، وعبد القادر بن شهيدة، وعاطف العراقى، وعبد الرزاق قسوم، ومحمود حمدى زقزوق، وبول كيرتس، وتيمونى ماريجان، وزينب الخضيرى، والبخارى حمانة، وفضيل بو مالة** وكان بحثه بعنوان «ابن رشد بين سلطتى العقل والعقيدة».

إنها دراسات مهمة نشرت بالعدد الأول من «مجلة ابن رشد». ولا أشك أن أكثرها يقدم الجديد فى مجال الدراسات الرشدية.. وصدور المجلة تحت عنوان «ابن رشد» يعد جهدًا مشكورًا إذ إنها تسعى إلى إشاعة الفكر الرشدى بين جمهور المثقفين وخاصة أنها تتضمن بحوثًا ليست بالعربية فقط، بل بالانجليزية والفرنسية أيضًا. نعم إنها تعد جهدًا مشكورًا وخاصة فى وقت ما زال الكثيرون يجهلون فلسفة ابن رشد، بل نجد نفرًا من المتخلفين عقليًا ومن أنصار البتروفكر والعياذ بالله يقومون بشن الهجوم على ابن رشد وفلسفته لأنه دعانا إلى التنوير وهؤلاء الذين يقومون بمهاجمته يريدون حياة الظلام، مثلهم فى ذلك مثل الخفافيش، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

هذا عن جلسة المساء فى اليوم الأول للملتقى وقد شرفت فيه برئاسة هذه الجلسة، وعن «مجلة ابن رشد» التى صدرت قبيل عقد الملتقى، أما اليوم الثانى فإننا نجد فيها وفى «الصباح» العديد من المحاضرات والمناقشات، من بينها محاضرة الدكتور **محمد المصباحى** من المغرب كما سبق أن أشرنا وكانت محاضرته عن «أسس وأبعاد الرؤية العالمية لفلسفة ابن رشد». وهى محاضرة مهمة أضافت العديد من الأبعاد فى مجال فهم الفلسفة الرشدية، وقد حلل فيها ـ بالإضافة إلى ذلك ـ مفهوم العالمية والمحلية. وكانت المناقشة خاصة بكاتب **هذه المقالة**، وقد حلل فى مناقشته الرؤية العقلية فى الفلسفة الرشدية، وكيف أن ابن رشد يعد عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها. كما أن مناقشة الجمهور لمحاضرات «الصباح» فى اليوم الثانى للملتقى كانت مثمرة

للغاية. فالجمهور متعطش إلى فهم أبعاد الفلسفة الرشدية وأستاذيته فى مجال الفلسفة، وذلك حتى لا يقول البعض منا بأننا جيل بلا أساتذة. لقد كان ابن رشد هو الرائد، هو المعلم، هو الأستاذ. وكم فى دروس ابن رشد من نقاط انطلاق ثرية وجوهرية نحن الآن فى أمسّ الحاجة إليها، بحيث ننطلق من فكر ابن رشد إلى حل العديد من مشكلاتنا الفكرية والثقافية فى أيامنا المعاصرة، وما أكثرها. وحتى لا تكون فكرة الجمهور عن ابن رشد مستقاة من فيلم سينمائى أساء إلى ابن رشد وإلى فكر ابن رشد الخلاق، وأعنى به فيلم «المصير».

أما جلسة المساء فى اليوم الثانى فقد تضمنت العديد من المحاضرات منها محاضرة كاتب هذه المقالة وكان موضوعها «حقيقة مذهب ابن رشد من منظور الفلسفة العربية». وقد حلل من خلالها الأسباب التى من أجلها نقول بفلسفة عربية وليست فلسفة إسلامية. فمن الأخطاء الشائعة إطلاق مصطلح الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة المسيحية أو الفلسفة اليهودية، تمامًا كما نقول بأن من الأخطاء الشائعة القول بعلم اقتصاد إسلامى، وعلم نفس إسلامى فالعلم هو العلم ولا يصح أن نقول بهذه الأسماء. وهذا ينطبق على الفلسفة، إذ من الصحيح القول بأن فلسفتنا نسميها فلسفة عربية، كأن نقول: الفلسفة الانجليزية، والفلسفة الفرنسية، والفلسفة الألمانية، والفلسفة الأمريكية. وقد انتقل كاتب هذه السطور إلى تحليل أبعاد الفلسفة الرشدية ذاهبًا إلى أن حقيقة مذهب ابن رشد إنما تتمثل فى الاعتماد بالدرجة الأولى على شروح ابن رشد على أرسطو. وكم أسأنا إلى ابن رشد حينما قصرنا فلسفته على مؤلفاته فحسب كفصل المقال ومناهج الأدلة وتهافت التهافت. إن هذه المؤلفات قد وضعها ابن رشد أو قام بتأليفها لأسباب تاريخية. هذا بالإضافة إلى أن ابن رشد قد وضع آراءه الجريئة والحية من خلال شروحه على أرسطو ولم يكن ابن رشد مجرد شارح لأرسطو، بل إن أبرز جوانب فلسفته، ونقده للعديد من الفلاسفة والمتكلمين الذين سبقوه، إنما نجدها فى شروحه على أرسطو، إذ إن النفس البشرية كما يقول ريئان Renan تطالب دائمًا باستقلالها. وإذا ما قيدتها بنص، فإنها تعرف كيف تتصرف بحرية فى تفسير هذا النص، تمامًا كما نقول إن النص

القرآنى المنزل من الله تعالى يعد واحدًا، ولكن تختلف التفسيرات من تفسيرات صوفية إلى تفسيرات تقف عند ظاهر النص، إلى تفسيرات اعتزالية، إلى تفسيرات علمية وهكذا.

ومن هذا المنطلق، قام كاتب هذه السطور من خلال محاضرته بتطبيق هذه الفكرة على فلسفة ابن رشد الحقيقية، وأشار إلى منهج ابن رشد النقدى، وآرائه فى مجال قدم العالم، وخلود النفس، والخير والشر، والقضاء والقدر وغيرها من موضوعات. كما بين أن القيم الحقيقية لابن رشد إنما تتمثل فى منهجه النقدى التنويرى، وليس فى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة. كما أشار إلى موضوع الرشدية اللاتينية، وأنه عار على العرب عدم الاستفادة من دروس ابن رشد، وأنه ينبغى أن يعرف ابن رشد كلُّ مواطن عربى، تمامًا كما يعرف الفرنسيون فولتير، ويعرف الانجليز شاعرهم العظيم شكسبير.

وقد أثارت المحاضرة العديد من المناقشات والخلافات فى الرأى.

أما المحاضرة الثانية، أو الموضوع الثانى، فكان يدور حول «الاجتهاد الرشدى فى إشكالية الاتصال/ الانفصال بين الشريعة والحكمة» للأستاذ **حمزة بلحاج صالح** من بسكرة. وقد تضمن الموضوع العديد من النقاط والجزئيات التى تدخل فى إطار مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفيلسوف الأندلسى ابن رشد.

المناقشات فى هذه الجلسة المسائية كانت كالمناقشات السابقة، مثمرة وعميقة، خاصة مناقشة الدكتور **عبد الرزاق قسوم**. لقد حلل كل الأفكار التى أشرنا إليها فى المحاضرتين السابقتين، وكشف عن وجهة نظره بعد دراسة متأنية لكل فكرة أو نقطة تدخل فى إطار المحاضرات، ووقف منها مؤيدًا تارة، ومعارضًا تارة أخرى وهذا كان متوقعًا من الدكتور عبد الرزاق قسوم، إذ إنه كما سبق أن أشرنا قد تخصص فى فلسفة ابن رشد فى رسالته للماجستير، وتابع دراسة أفكار ابن رشد فى العديد من دراساته.

ولابد من التنويه عن المناقشة المفتوحة وعن الكلمة الختامية والتوصيات الخاصة بهذا الملتقى الرائع.

أثار الجمهور من الحاضرين العديد من القضايا بعد يومين من المحاضرات، من الصباح حتى المساء. ومن بينها القضايا التى تتعلق بمكانة ابن رشد داخل الفكر العربى، وعالمية الفكر الرشدى، وكيفية الاستفادة منه.

أما التوصيات فكانت بالغة الأهمية ومن بينها بذل كل جهد فى سبيل تحقيق كتب ابن رشد، وتبسيطها للجمهور العادى، وإصدار طابع تذكارى فى ديسمبر القادم يحمل صورة ابن رشد، ومحاولة إقامة أكثر من تمثال لهذا الفيلسوف العملاق، وإنشاء قسم داخل كل جامعاتنا العربية، للدراسات الرشدية، أو كرسى للدراسات الرشدية، وتخصيص عدد من الساعات المناسبة فى مناهجنا بالأقسام الفلسفية وغيرها من الأقسام العلمية لدراسة آراء ابن رشد، إذ إن ابن رشد لم يكن فيلسوفًا فحسب، بل كان فقيهًا، وكان طبيبًا عالـمًا.

الواقع وكما نقرر بكل أمانة بعد مشاركتنا فى هذا الملتقى، أنه كان من المؤتمرات الجادة والتى تم التنظيم لها بدقة. وسأظل طوال حياتى أذكر أننى كنت المصرى الوحيد الذى تمت دعوته للمشاركة فى هذا الملتقى مناقشًا ومحاضرًا ورئيسًا لجلسة من الجلسات العلمية بالمؤتمر. لقد قلت داخل قاعات المؤتمر، إن روح ابن رشد ترفرف الآن فى سعادة حين تدرك الاهتمام الكبير بفكره وفلسفته وعلمه، وخاصة أنه ظُلم حيًا وظُلم ميتًا أيضًا من جانب أشباه الدارسين، ومن يقللون من أهمية فكره متأثرين بالاتجاه المظلم والرجعى الذى نجده فى بعض دول البترول. لقد كان مؤتمر الجزائر لبنة من لبنات رفع الظلم عن هذا الفيلسوف الذى لا نتردد فى القول عنه ـ وبعد دراسة من جانبنا لأفكاره، وكتابة آلاف الصفحات عن فكره ومنهجه ـ إنه أعظم فلاسفة العرب على وجه الإطلاق. فتحية من جانبنا لشعب الجزائر، وإلى كل الهيئات التى أسهمت فى الإعداد لهذا المؤتمر الكبير، أو هذا المهرجان الثقافى الذى شارك فيه أناس آمنوا بربهم وآمنوا بوطنهم العربى الكبير. وكان لسانهم يقول فى كل لحظة: مرحبًا بالتنوير، ولعنة الله على الجهل والظلام.



ثانياً

مجلة ابن رشد بالجزائر في عددها الأول بمناسبة مرو ثمانية قرون ميلادية على وفاة الفيلسوف ابن رشد.

عدد خاص

ابن رشد

مجلة فصلية في الفكر والعلوم والاستشراف



مدرسة أثينا (حيث يبدو ابن رشد)
رافاييلو سانترو (1483 - 1520)

ماربنور للنشر

ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية(*)

بقلم: عاطف العراقى(١)

إذا كان فيلسوفنا العربى ابن رشد قد توفى فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م وانقطع بوفاته وجود الفلاسفة العرب، بحيث لا نجد فى عالمنا العربى منذ ثمانية قرون، فيلسوفًا من الفلاسفة، فإن من الواجب علينا بعد أن ظلمناه كعرب حيًا وميتًا، أن نبادر بالاستفادة من الدروس التى تساعدنا على حل العديد من قضايانا الفكرية. ومن المؤسف أننا نبحث اليوم عن حلول للكثير من مشكلاتنا، فى الوقت الذى قدم لنا فيه ابن رشد ومنذ ثمانية قرون، المنهج الذى يساعدنا على حل هذه المشكلات.

غير معجد فى اعتقادى: إهمال تراث هذا المفكر العربى الكبير، لقد تقدمت أوربا لأنها اتخذت ابن رشد نموذجًا لها، وقامت فى أوربا حركة رشدية. أما نحن العرب فقد أصابنا التأخر لأن النموذج كان عندنا يتمثل فى المفكرين التقليديين أمثال الأشاعرة والغزالى وابن تيمية.

كان ابن رشد حريصًا فى تناوله للعديد من المشكلات التى تصدى لدراستها، على الالتزام بالعقل ومنهجه، فدعانا إلى تأويل النص الدينى. وهذه الدعوة تعد دعوة تنويرية فى المقام الأول وتكشف عن أغاليط دعاة السلفية والأصولية.

ولو كنا قد وضعنا نصب أعيننا تلك الدعوة لكانت أمتّنا العربية قد تقدمت

(*) ملخص دراسة لى نشرت بمجلة ابن رشد بالجزائر.

(١) أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة (مصر).

فى مجال الفكر ومجال الثقافة بوجه عام وتحقق لها التنوير الذى نتطلع إليه جميعًا.

ولكننا ما زلنا نتحدث عن كائنات خرافية وعن أشياء لا معقولة. لقد شاع ذلك فى العديد مما يسوِّده البعض منا حين يكتب ما يكتب. شاع فى أحاديثنا أيضًا حين نخلط بين العلم والدين، ونقول بأسلمة العلوم، فى الوقت الذى لا يصح فيه التمييز بين علم إسلامى، وعلم للكفار... والويل للأمة العربية حين تحاول استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية. إن هذه المحاولة تعد محاولة خاطئة وتلحق الضرر بالدين، كما تلحق الضرر بالعلم أيضًا.

لقد سخرنا من ابن رشد صاحب نظرية الحقيقتين التى فتحت الطريق أمام الفكر العلمانى والعقلانى الذى نحن فى أمسِّ الحاجة إليه. لقد أهملنا دعوة ابن رشد حتى وصلنا نحن العرب إلى حالة يرثى لها. ولن نسلك طريق الصواب إلا إذا اعتقدنا بالنظرة المتفتحة وبالنظرة التى تقوم على تقديس العقل، أشرف ما خلقه الله فى الإنسان، وبحيث نجعله معيارًا لحياتنا الفكرية والاجتماعية، وحتى يصبح عالمنا العربى وكأنه قطعة من أوربا التى تعد معبرة عن السلوك الحضارى المتطور.

قام ابن رشد بنقد أفكار الغزالى الخاطئة ونقد أفكار الأشاعرة الفاسدة، وعبر من خلال نقده عن الإيمان بالعقل بغير حدود، إيمان بأنه من الضرورى أن ننفتح نحن العرب على أبواب المعرفة العالمية، تمامًا كما نقول: اطلبوا العلم ولو فى الصين. لقد بين لنا أن العيب ليس فى الدين، ولكن فى الفهم الخاطئ للدين. كان يشعر فى أعماقه بالأثر السيئ الذى يمكن أن يحدثه أصحاب الفهم الخاطئ للدين ـ أى: بعض الفقهاء ـ ولذلك نجده وهو الفقيه، يقول فى كتابه «فصل المقال»: **«فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا»**.

والواقع أن ابن رشد ـ عن طريق حسه النقدى ـ يقف على قمة عصر الفلسفة العربية. لقد أشعل النور فى الأرض الخراب، وانتهى وجود الفلاسفة حين مات

ابن رشد. ترك لنا ابن رشد آلاف الصفحات التى أساء فهمها فى العصر الحديث أناس تحسبهم أساتذة وما هم بأساتذة، أناس حُشروا حشراً فى دائرة المثقفين، والثقافة منهم براء، لأنهم أشباه مثقفين. ومن النادر أن تجد عربيًا فى العصر الحديث يفهم آراء ابن رشد حق الفهم، فى الوقت الذى نجد فيه المستشرقين قد فهموا ابن رشد ومنهج ابن رشد. أليس هذا من مصائب الزمان ؟!.. لو كان ابن رشد قد ولد فى بلدة أوربية، لأقاموا له التماثيل فى كل مكان، واحتفلوا بفكره خير احتفال، لكنه كان فيلسوفًا عربيًا، فقمنا نحن العرب بالإساءة إليه وإهمال فلسفته.

إننا نشهد الآن تراجعًا عن طريق العقل وتضييقًا لمساحته، بحيث ارتفع بيننا صوت اللامعقول حتى زادت مساحته عن مساحة المعقول. فكيف نتحدث عن التقدم والحضارة والتنوير وقد أهملنا الطريق الذى يقوم على تقديس العقل ؟

إننا من خلال مؤلفاته مثل: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، و«مناهج الأدلة فى عقائد الملة»، و«تهافت التهافت» الذى كشف فيه عن مغالطات الغزالى، نستطيع أن نغرس فى نفوسنا القيم البناءة، ومن بينها السعى نحو تأويل النص، وعدم الوقوف عند ظاهر النص والتمسك بالنقد البناء.

لقد دعانا ابن رشد إلى ضرورة التمييز بين مجال الدين ومجال الفلسفة. وإذا وضعنا ذلك فى اعتبارنا فإننا ستتجنَّبُ تمامًا تلك المحاولات التى ما زالت مستمرة للخلط بين مجال الدين ومجال العلم، ومحاولة استخراج النظريات العلمية من الآيات القرآنية الكريمة. إن هذا فيما نرى يعد إساءة إلى ديننا الحنيف. وكم نبهنا إلى ذلك مفكرون كبار أمثال طه حسين، فالدين شيء ثابت مقدس، والنظريات العلمية تتغير باستمرار، فكيف ـ إذن ـ نلحق الثابت بالمتغير ؟

لقد قام ابن رشد بتأويل الآيات القرآنية على أساس العقل. فعل ذلك وهو فقيه، فلماذا ـ إذن ـ نقوم الآن بإغلاق الأبواب أمام التأويل وننكر على العقل دوره فى البحث، العقل الذى يعد أشرف ما خلقه الله فينا والذى يعد أعدل الأشياء قسمة بين البشر.

هل من المعقول ونحن على أعتاب قرن جديد أن ننظر إلى الفكر الأوربى الذى نعتقد من جانبنا أنه أعظم صور الفكر، هل من المعقول أن ننظر إليه على أنه بضاعة فكرية فاسدة ونقيم بيننا وبينه سدًا منيعًا؟ ارجعوا إلى كتابات مفكرى التنوير من أمثال **أحمد لطفى السيد وطه حسين وزكى نجيب محمود** وسترون أنه لا مفر من الترحيب بالفكر الأوربى الحر المستنير. وماذا ننتظر من أوربا، هل نطلب منها أن تقف الآن ولعدة قرون حتى نلحق بها كنوع من المشاركة الوجدانية والأخوة فى الإنسانية، أم نطلب من الشعوب العربية - وهذا هو المنطق - أن تسرع الخطى نحو الحياة والنور والتقدم وذلك حتى تفعل مثل ما فعلت أوربا؟ هل نطلب من القوىّ أن يصبح ضعيفًا، أم نطلب من الضعيف أن يأخذ بأسباب القوة والتقدم والكمال ؟

إذا كان فيلسوفنا الشامخ ابن رشد يقف على قمة عصر الفلسفة العربية فإن ذلك يرجع إلى حد كبير إلى حسه النقدى الدقيق. ليتنا نستفيد الآن من دروس الفلسفة النقدية عند ابن رشد. إننا إذا تأملنا بعمق فى الجوانب النقدية عنده، فإننا لابد وأن نقول لأنصار الفكر الرجعى فى عالمنا العربى المعاصر:

لقد انتهى الدرس أيها الأشباه وكفانا كلامكم الذى يعد تعبيراً عن الإرهاب الفكرى. فعلى أساس الفكر النقدى نناقش الخصم حجة بحجة. ولا نقع فى ظلام فكر جماعات التكفير والهجرة، ولا أدرى تكفير مَنْ وهجرة إلى أين؟ وهكذا إلى بقية الكلمات المتقاطعة التى يعبرون بها عن فكرهم المظلم ودعوتهم الرجعية. على أساس الفكر النقدى عند ابن رشد نقول إن الإيمان القائم على العقل أفضل من الإيمان القائم على التقليد. فلا وصاية لفرد على فرد، والوصاية هى العقل لأنه الدليل والحجة واليقين. لو كنا قد استفدنا من دعوات ابن رشد النقدية لما وقعنا فى أسر تلك البنوك والشركات التى تزعم لنفسها أنها شركات إسلامية وتتخفى تحت شعار الإسلام، والإسلام منها براء. هكذا إلى آخر الدروس التى يمكن أن نستفيدها من دعوة ابن رشد النقدية وذلك فى عالمنا العربى المعاصر.

لم يدخر فيلسوفنا جهدًا فى سبيل تعميق ثقافته الفلسفية عن طريق الأخذ من الفكر اليونانى الغربى. إنه وهو فقيه الفقهاء وقاضٍ فى بلاد الأندلس لم يجد غضاضة فى الاطّلاع على أفكار الآخرين من غير بنى قومه.

إنه يدعونا إلى الفلسفة والتفلسف كما فعل غيره من فلاسفة العرب فى المشرق والمغرب، ويدعونا إلى مجتمع مفتوح على كل التيارات الفكرية.



الملحق التاسع

مؤتمر جامعة عين شمس عن ابن رشد

(ثمانية قرون ميلادية على وفاته)

يتضمن هذا الملحق تغطية لوقائع المؤتمر الذى أقامته جامعة عين شمس (كلية الآداب) وكان تحت شعار «الأبعاد التنويرية فى فلسفة ابن رشد»(*). والتغطية بقلم الأستاذ الدكتور محمد الحسينى أبو سعدة أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة حلوان. وكان عاطف العراقى مقررًا لهذا المؤتمر، وشارك فى بحوثه ورئاسة بعض جلساته، كما كان الأستاذ الدكتور حسن عبد الحميد رئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس، أمينًا للمؤتمر. والتغطية كان قد سبق نشرها بمجلة «إبداع» التى تصدر بالقاهرة.

(*) نشرت بمجلة إبداع ـ القاهرة ـ أبريل ١٩٩٩م. وكاتب المقالة هو الأستاذ الدكتور محمد الحسينى أبو سعدة أستاذ الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة حلوان.

فى تظاهرة ثقافية غير مسبوقة فى خصوصية موضوعها وتنوع ثقافة ومستويات أفراد الحشد المشارك فيها، وتحت رعاية أ.د. **مفيد شهاب** وزير التعليم العالى والدولة للبحث العلمى، وبمصادقة ودعم من أ. د. **رأفت عبد الحميد** عميد كلية الآداب بجامعة عين شمس، تبنَّى قسم الفلسفة بالكلية بأمانة رئيسه أ. د. **حسن عبد الحميد**، عقد ندوة علمية فلسفية دارت وقائعها حول **«الأبعاد التنويرية فى فلسفة ابن رشد»** خلال يومى ٢٥، ٢٦ نوفمبر من العام المنصرم ١٩٩٨م، فى مناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاة الفيلسوف العربى الأندلسى.

وكان رئيس قسم الفلسفة ورفاقه من أعضاء هيئة التدريس بالقسم، على وعى تام بأهمية ندوة كهذه عن واحد من أعاظم فلاسفة العرب ومفكريهم التنويريين، مدركين واقع الأمة الحضارى والثقافى ومستجداته، وروح العصر ومتطلباته، حريصين على إبراز الدور الفاعل للفكر الفلسفى فى تأسيس وتغذية الحركة التنويرية النهضوية التى يتعاورها المد والجزر عقدًا بعد آخر وجيلاً بعد جيل منذ انبعاثها الحقيقى فى بدايات هذا القرن. ومن ثم فقد حرص هذا الفريق بعزم واقتدار على توفير معظم أو كل مقومات النجاح لهذه الندوة وتحقيقها لأهدافها المنشودة.

وكان جديرًا بندوة كهذه أن يكون مقرر الندوة أحد رواد الفكر الفلسفى العربى المعاصر، ومن أعظمهم مصداقية وإخلاصًا لحركة التنوير فكرًا وعملاً وسلوكًا، وأشدهم اهتمامًا واشتغالاً وتمثلاً لفكر ابن رشد وفلسفته، وهو أ. د. **عاطف العراقى** أستاذ الفلسفة العربية بجامعة القاهرة والجامعات المصرية والعربية.

وإحقاقًا للحق، فقد كانت نوعية القائمين على أمر الندوة والمشاركين فيها،

بما لهم من مكانة علمية وشخصيات متفردة غزيرة علمًا وخلقًا، ووعيًا واستنارة، عاملاً فاعلاً فى توليد إرهاصات عميقة منذ اللحظات الأولى بنجاح هذه الندوة وتحقيق غاياتها، ولم تلبث هذه الإرهاصات ـ بتعاظم مصداقيتها جلسة بعد أخرى خلال وقائع الندوة ـ أن استحالت واقعًا حيًا عاشه ومارسه وصادق عليه الجميع.

فى صباح اليوم الأول كانت جلسة الافتتاح أشبه بمأدبة أفلاطونية غذيت بروح الأخوة والمودة والمشاعر الحميمة التى أسهمت فى خلق مناخ وجدانى وفكرى يهيئ النفوس والعقول ويحفزها على التلقى والاستيعاب، وإثراء المشاركة وتفعيل الحوار، والحرص على تحقيق إيجابية ديالكتيك الأنا والآخر واحترامه، وهى فروض واجبة تخلو منها ندوات ثقافية يقوم عليها مدعى التنوير واحتكار المعرفة. وقد تحدث فى هذه الجلسة: د. **حسن عبد الحميد** أمين الندوة، ود. **عاطف العراقى** مقرر الندوة، ود. **رأفت عبد الحميد** عميد الكلية، واختتمها د. **حسن غلاب** رئيس الجامعة الذى أضفى على الجلسة بعلمه ما أمد الندوة والحضور بدفعة قوية جسدت معنى وقيمة العلاقة الضرورية بين العلم والأخلاق.

فى رحاب دار الضيافة بجامعة عين شمس عقدت الندوة. ومن الحقائق التى تم رصدها بسهولة، حرص كثير من المفكرين والأساتذة والباحثين من كليات الآداب والتربية والبنات ودار العلوم فى مختلف الجامعات المصرية (عين شمس ـ القاهرة ـ حلوان ـ الزقازيق ـ المنصورة ـ أسيوط ـ جنوب الوادى ـ المنوفية ـ قناة السويس ـ جامعة الأزهر) على المشاركة الإيجابية فى الندوة إلى جانب مشاركة مجمع اللغة العربية (لجنة الفلسفة) بالقاهرة. ومن ثم لم يكن مستغربًا أن يزيد عدد البحوث المقدمة على ثلاثين بحثًا دارت على ثمانية محاور استمدت مشروعيتها وفاعليتها من الموضوع الرئيسى (المركز) وهو «**الأبعاد التنويرية فى فلسفة ابن رشد**». واستغرقت هذه البحوث والدراسات ثمانى جلسات بخلاف جلسة التوصيات، بواقع أربعة بحوث فى كل جلسة.

تمثل المحور الأول فى «**ابن رشد والتنوير**»: وفى هذا الإطار قدم أ.د. **كمال**

دسوقى (لجنة الفلسفة بمجمع اللغة العربية) بحثًا فى «عقلانية ابن رشد العربية النهضوية» عرض فيه لتعريف العقلانية الرشدية كاعتداد بالعقل فى فهم وتفسير المعرفة الإنسانية بحقائق الوجود، واحتكام إليه فى تأويل ما لا يتفق مع العقل من مبادئ منطقية تحكم المفاهيم الكلية للمدركات والاعتقادات ومعطيات الملاحظة والتجربة العلمية التى تستند إلى قانون العلِّية ويلزمها الإثبات بالدليل والبرهان، ويركز البحث على كون العقلانية الرشدية عربية أصيلة ليس فقط لأن التعبير عنها كان بالعربية بل لأنه تطعمت بالترجمات إلى العربية عن الفارسية والهندية واليونانية والسريانية التى قام بها نقلة العلوم الكونية والأساسية التى لزمت الحضارة الإسلامية لأغراض الحياة الدنيوية. ويبرز البحث أثر الفكر الفلسفى اليونانى فى فكر ابن رشد وكيف قام فيلسوف قرطبة بتنقيح التراث الفلسفى للمعلم الأول (أرسطو) والتعليق عليه وشرحه وتلخيصه والدفاع عنه ضد المخالفين له والخارجين عليه، كما يكشف عن: كيف سادت العقلانية الرشدية الفكر الفلسفى فى أوربا المسيحية فى العصور الوسطى وكيف أسهمت منجزات هذه العقلية العربية فى إرساء قواعد النهضة الأوربية.

وقدم أستاذنا الدكتور **عاطف العراقى** بحثًا فائق القيمة عن «ابن رشد وقضية التنوير»، ويحدد أستاذنا منطلقاته فى البحث والتى على رأسها أن أبناء الأمة العربية مطالبون بفهم واستيعاب وتمثل فكر ابن رشد العقلانى التنويرى وغرس جذوره التنويرية فى واقعنا العربى المعاصر، وأن نقتدى بهذا الفيلسوف الذى جعل العقل دليلاً ومرشدًا، ورفع راية التمرد والعصيان على الجمود والتقليد مُعملاً حسَّه وجهازه النقدى فى كثير من الآراء والاتجاهات التى اعتبرها مضادة للعقل ومصادمة لمنطق البرهان. ثم يضعنا الأستاذ أمام حقيقة طالما ثار الجدل والخلاف حولها، وهى أن العيب ليس فى التراث ولكن فى الفهم الخاطئ للتراث، فيما يعد من جانبه ربطًا وثيقًا واعيًا بين الأصالة ممثلة فى التراث العربى العلمى والفلسفى، وبين المعاصرة ممثلة فى حضارة العصر ومعطياتها. ويدعو

الأستاذ إلى التأسى بابن رشد في انفتاحه على الثقافات الأجنبية المتنوعة والإفادة منها وفى اللجوء إلى التأويل الدينى إذا خالف ظاهره منطق العقل ومقتضى البرهان فضلاً عن الإفادة من منهج ابن رشد فى أبعاده المنطقية والعلمية والفلسفية وليس بجديد على د. العراقى أن يكشف عن كثير من أبعاد التنوير فى فلسفة ابن رشد ويشيد بها، فقد سبق له أن عقد فصلاً مطولاً فى مؤلفه الضخم «العقل والتنوير» تناول فيه الجذور التنويرية فى فكر ابن رشد.

أما أ. د. زينب الخضيرى (آداب ـ القاهرة) فقدمت بحثًا متميزًا فى موضوعه ومحتواه، تحت عنوان «الخطاب الرشدى والسلطة» كشفت من خلاله عن العلاقة الديالكتيكية بين سلطة الفكر الرشدى العقلانى وغيره من السلطات السياسية والدينية فى مواقعها العربية والأوربية. وفى ثنايا عرض هذه الفكرة المحورية أبان البحث كيف وظّف الخطاب الرشدى بصور متباينة من جانب السلطة السياسية والسلطة الدينية، تراقصت بين القبول والتشجيع لهذا الخطاب وتأييده من جانب السلطة السياسية لتحقيق ضرب من التوازن مع السلطة الدينية المتمثلة فى سلطة المتكلمين والفقهاء التى تقيد بدورها سلطة الخلافة السياسية مثلما فعل الخليفة الموحِّدى أبو يوسف يعقوب، وبين التنوير والإدانة كما فعل الخليفة المنصور لكسب تأييد الفقهاء ورجال الدين له فى حربه مع المسيحيين. وفى أوربا حيث كانت السلطة الدينية المسيحية مسيطرة على السلطة السياسية، عورضت سلطة الخطاب الرشدى وهوجم محتوى الخطاب بطريقين: أحدهما إصدار مجموعة من القرارات السلطوية التى تحرّم وتدين فكر ابن رشد وأتباعه من المسيحيين، والثانى الحض والتشجيع على إنتاج خطاب معاد للرشدية وتم ذلك على أيدى القديس ألبرت الكبير، والقديس توما الإكوينى، وريمون لول، وغيرهم. وفى بداية القرن العشرين طوَّر فرح أنطون، ومحمد عبده، وعلى عبد الرازق الخطاب الرشدى فى محاربتهم للسلطة الدينية.

وقدمت د. نبيلة ذكرى (آداب ـ حلوان) بحثًا جيدًا عن «القراءة الرشدية المميزة لأرسطو» عرضت فيه لأسلوب ابن رشد فى قراءة النص والفكر الأرسطى

والتعامل معهما، محكومًا بنزعتين هما النزعة العقلية والنزعة النقدية مما ضمن لهذه القراءة الرشدية تميزها وابتكارها ومصداقيتها معًا. ثم عرض البحث للمنهج العقلى الذى استخدمه ابن رشد فى قراءة أرسطو وكيف ألزمه هذا المنهج بتقديم تفسير ذاتى وفهم خاص لأفكار وآراء أرسطو وتصحيح أخطاء شرَّاح أرسطو السابقين. وأعمل ابن رشد عقله ليس فقط فى شرح الخطاب الفلسفى الأرسطى بل وفى تلخيصه ومراجعاته وتأويلاته وانتقاداته له، وبذلك قدم لنا ابن رشد فكر أرسطو بأسلوب فريد مصححًا صورته عند العرب.

أما المحور الثانى ـ من محاور الندوة ـ فكان عن «**ابن رشد والاتجاه العقلى**»: وفى هذا الإطار قدم أ.د. **إبراهيم ياسين** (آداب ـ المنصورة) بحثًا بعنوان (ابن رشد فى كتابات الدكتور عاطف العراقى) كشف به عن مدى اهتمام د. العراقى بالفلسفة الرشدية ومبررات هذا الاهتمام والتى يتصدرها وعيه العميق والمبكر بأهمية العقل وضرورة إعماله فى النظر والعلم كآلية أساسية من آليات التقدم والنهضة والتنوير الذى نتشوَّف إليه.

أما أ. د. **محمد أبو سعدة** (آداب حلوان، وكاتب هذه السطور) فقد قدم بحثًا ذا توجه خاص بعنوان «طبيعة العلاقة بين فكر ابن رشد وفكر الغزالى». ونبَّه منذ البداية على أن البحث لا يستهدف الانتقاص من قدر وقيمة أىٍّ من المفكرين الإسلاميين ابن رشد والغزالى، ولا الانتصار لأحدهما على حساب الآخر، وإنما طرح إشكالية قد تزاور أحياناً عن عقولنا وهى إمكانية إثبات علاقة من نوع خاص بين هذين الفكرين قد تكون اتفاقًا وتقاربًا حينًا واختلافًا وتباعداً حينًا آخر سواء كان ذلك على مستوى المنهج أو المذهب. ويحاول البحث إثبات هذه العلاقة إيجابيًا فى صورتها المنهجية من حيث يتفق المفكران على قواعد منهجية أصلية هى الاعتداد بالعقل وإعماله فى الاستدلال على قضايا دينية، وإعماله فى التأويل وفقًا لضوابط التأويل وقانونه، والتعويل على البديهيات وأوائل العقول، وفتح باب الاجتهاد والاحتفاء بالمنطق، فضلاً عن توفر النزعة النقدية لدى كل منهما. ويصحح البحث خطأ القول بأن الغزالى ينكر الأسباب

ويلغى السببية مثبتًا عكس ذلك بنصوص غزالية ثابتة وصريحة. ومع ذلك فهناك نقاط اختلاف فى مضامين المذهبين خصوصًا فى مسألة وجود العالم وقدمه عند ابن رشد وحدوثه عند الغزالى، وفى رؤية الله التى ينفيها ابن رشد ويثبتها الغزالى، وفى المعاد والجزاء الذى يراه ابن رشد جماعيًا ويراه الغزالى فرديًا فالخلاف بينهما فى صورة المعاد لا فى أصله والإقرار به. ويترك البحث ملف هذا الموضوع مفتوحًا.

أما د. **زينب عفيفى** (آداب - المنوفية) فقدمت بحثًا بعنوان «مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد» كشفت من خلاله عن مدى اهتمام ابن رشد بقضية الحرية وكيف تناول المشكلة بموضوعية وبروح نقدية وبآليات العقل والمنطق وبمعطيات المنهج العقلى الفلسفى والمنهج الفقهى اللذين يؤكدان حرية الإرادة الإنسانية فى النظر والفعل والاختيار باعتبارها أساسًا لا بديل عنه لإقامة مشروعية المسئولية والجزاء.

وفى هذا المحور أيضًا قدم د. **جمال المرزوقى** (آداب - عين شمس) بحثًا فى «نظرية الخلق عند ابن رشد» ويثبت البحث كيف أن ابن رشد كان عقلانيًا فى كل كتاباته وأنه يقول بقدم العالم بمفهوم خاص للقدم عنده ويتمثل فى أن الله قديم وفعله قديم مثله. فالعالم مِنْ فِعْل الله وصُنعه فى القِدَم، فهو - بمعنى آخر - حادث معلول لله وحدوثه أزلىٌ ومستمر ودائم فيما يثبت استمرار القدرة الإلهية على الفعل قديمًا وحديثًا ومجددًا، فالعالم فى حدوث دائم منذ الأزل. ولا يتعارض هذا - فى نظر ابن رشد - مع ما ورد به النص الدينى فى مسألة وجود العالم فالقول بقدمه بهذا المفهوم يؤيده النقل والعقل معًا.

أما المحور الثالث فيدور حول «**ابن رشد والتأويل**»: وفى هذا الإطار قدم أ.د. **سعيد مراد** (آداب - الزقازيق) بحثًا بعنوان «فقه القضاء عند ابن رشد» عول فيه على كتاب ابن رشد الموسوم باسم «بداية المجتهد ونهاية المقتصد». وقد عرض البحث لمختلف الأبعاد التى تضمنها فقه القضاء عند ابن رشد ومنها: الصفات التي يجب توافرها فيمن يجوز قضاؤه وأهمها العقل والعدل والحرية.

أما أ. د. **محمد فتحي عبد الله** (آداب ـ طنطا) فقدم بحثًا بعنوان: «ابن رشد ملخصًا وشارحًا للمؤلفات الأرسطية». وقد تعرض البحث لبيان الأسباب التى دفعت ابن رشد إلى تلخيص وشرح مؤلفات أرسطو، وماهية التلخيص الرشدى والغرض منه، وكيف فسر أرسطو.

وقدم د. **زين الدين الخطيب** (آداب ـ طنطا) بحثًا فى «موقف ابن رشد من مسألة الصفات الإلهية». بدأ بعرض موقفه من الصفات الذاتية مبينًا كيف عارض ابن رشد ما صرح به أن البحث فى الصفات الإلهية يعد بدعة ومع ذلك أثبت صفات: العلم والحياة والإرادة والقدرة، كما أثبت صفات: الكلام والسمع والبصر ـ بمفهوم خاص لها عنده.

أما د. **أحمد عبد المهيمن** فقدم بحثًا فى «التأويل والتنوير فى فكر ابن رشد النقدى». وركز البحث على بيان أهمية التأويل واعتماده على العقل ودوره فى فتح باب الاجتهاد حلاً لإشكاليات النص الدينى فى نظر ابن رشد.

وركز المحور الرابع على بعد مهم وأساسى من أبعاد التنوير فى فلسفة ابن رشد، فجاء تحت عنوان **«ابن رشد والنهضة الأوربية»** من حيث لا ينكر إلا جاحد أو جاهل أو معاند فضل هذا الفيلسوف العربى الإسلامى فى تأسيس دعائم النهضة الفلسفية والعلمية فى أوربا: وفى هذا الإطار، قدمت أ.د. **آمنة نصير** (الدراسات الإسلامية والعربية ـ الأزهر، فرع الإسكندرية) بحثًا عن «دور ابن رشد فى النهضة الأوربية فى ميدان الفلسفة» قدمت له بالحديث عن سبل اتصال الفلسفة العربية الإسلامية بأوربا، ثم ركزت على دور ترجمة أعمال الفلاسفة المسلمين فى نهضة أوربا.

أما د. **مرفت بالى** (آداب ـ حلوان)، فقدمت بحثًا بعنوان «من معالم التنوير فى فلسفة ابن رشد» ركزت فيه على أن التنوير عند ابن رشد كان نتاج عقله الخاص المتفتح، الجامع بين النظر والعمل، وفى هذا ما يكشف لنا عن الجوانب

التنويرية فى فكره، والتى تتمثل فى اعتداده بالعقل، وانفتاحه على الثقافات المختلفة العربية والأجنبية، واعتداله فى إثبات الحق بنزاهة وموضوعية وتوفيقه بين الدين والفلسفة أو الشريعة والحكمة باعتبار أن الحقيقة واحدة وإن اختلفت طرق الوصول إليها، هذا إلى جانب نظرته الموضوعية الدقيقة إلى المرأة وإثبات قدراتها العقلية والعملية التى لا تختلف عن الرجل إلا بالدرجة والكمّ.

أما د. **عصام عبد الله** (آداب ـ عين شمس) فقدم بحثًا فى «الرشدية اللاتينية فى عصر النهضة ـ بومبو ناتزى نموذجًا». وقد قدم لبحثه بمقولة **لبومبو ناتزى** مؤداها أن الفلاسفة وعلماء اللاهوت لا يمكن أن يلتقوا. ثم ركز على بيان حقيقة أن الرشدية كانت رمزًا لكل الحركات الراديكالية والتحررية فى أوربا فى عصر النهضة، وأصبحت هى الأيديولوجية التى ستخرج منها كافة التيارات السياسية والفنية الأوربية.

وقدم د. **عصمت نصار** (آداب سوهاج ـ جنوب الوادى) دراسة فى «فلسفة ابن رشد ومكانتها فى الفكر العربى الحديث». وقد مهد لبحثه بالحديث عن سمات الفكر الأصيل وكيف أنه الفكر الذى يعبر عن عراقة أصوله، وهو الفكر الحىّ الذى يحمل بين طياته عوامل تطوره وقدرته على مواجهة المشكلات ويجمع بين الجدة والطرافة والابتكار.

وكان موضوع المحور الخامس هو «**ابن رشد والمنهج**»، وقد كشفت الأبحاث المقدمة فى هذا الإطار عن منهج ابن رشد فى التفكير والبحث وكيف أنه فى قواعده وضوابطه يعد منهجًا عقليًا تنويريًا يمكن الإفادة من معطياته وأصوله فى دعم الحركة التنويرية النهضوية العربية المعاصرة:

قدم أ. د. **حسن عبد الحميد** (آداب ـ عين شمس) دراسة قيمة عن «أهمية أرسطو الإبستمولوجية من وجهة نظر ابن رشد، وأثر ذلك فى تشكيل فكره ـ رؤية معاصرة». يوظف البحث ناتج الاتجاهات الإبستمولوجية المعاصرة (**باشلار ـ بياجيه ـ فوكو**) من أجل إعادة بناء رأى ابن رشد فى المعلم الأول وكيف أن

أهمية أرسطو فى نظر ابن رشد تكمن فى أنه اكتشف نظرية البرهان التحليلى فشيّد بذلك المعرفة الإنسانية على أسس إبستمولوجية لا يمكن تقويضها. ويوضح البحث أن استيعاب ابن رشد أهمية الاستدلالات البرهانية الضرورية فى تشييد المعارف العلمية والفلسفية والدينية على أسس لا يمكن تقويضها، كان السبب فى القطيعة المعرفية التى أحدثها ابن رشد مع فلاسفة المشرق العربى ومتكلميه **(الفارابى وابن سينا والغزالى)** فقد كانت فى جوهرها قطيعة منهجية.

وقدم أ. د. **مجدى الجزيرى**، «نموذج التنوير عند ابن رشد» ممهدًا له ببيان اختلاف مدلول التنوير باختلاف الحضارات رغم ارتباطه فى كل حضارة بالعقل والعلم والإنسان. ثم يحدد البحث أهم منطلقات نموذج التنوير عند ابن رشد ممثلة فى أنه منهج ومنطلق وممارسة، وأنه لا يتصادم مع الدين وإنما يؤكد التواصل بينهما، ويتطلع إلى الحقيقة لذاتها، ويؤكد قيمة التسامح الفكرى ونبذ التعصب والهوى إلى جانب نبذ التقليد وتأكيد دور العقل.

وفى دراسة حول «إشكالية المنهج عند ابن رشد» حاول د. **محمد يحيى فرج** (آداب ـ عين شمس) عقد مقارنة موضوعية فيما يختص بالمنهج وعناصره بين ثلاثة أطراف من مفكرى الإسلام، أولها عناصر المنهج عند فلاسفة المشرق ومفكريه **(الكندى ـ الفارابى ـ ابن سينا ـ الغزالى)** موضحًا أهم هذه العناصر عند كل منهم، والثانى منهج فلاسفة المغرب السابقين على ابن رشد **(ابن باجه ـ ابن طفيل)**، ثم ينطلق الباحث من هذا العرض التاريخى إلى الطرف الثالث **ابن رشد** ومنهجه فيركز على بيان أن ابن رشد كان واعيًا بأهمية وضرورة المنهج فى تحديد اتجاهه الفكرى والاهتمام بمقوماته الأساسية.

وقدمت د. **دولت عبد الرحيم** (آداب ـ بنها) بحثًا موضوعه «الجانب العلمى فى فكر ابن رشد»، عرضت فيه لأهم الآراء العلمية لابن رشد فى مجال الطبيعيات والطب والفلك.

أما المحور السادس ـ من محاور الندوة ـ فدار حول «**ابن رشد وقضية**

التصوف»: قدم فيه د. **جمال سيدبى** (التربية - السويس) بحثًا فى «موقف ابن رشد من الفلسفة الإلهية عند ابن سينا والغزالى» عرض فيه لموقف ابن رشد من المسائل الثلاث التى كفّر فيها الغزالى الفلاسفة وابن سينا خاصة وهى: قدم العالم، علم الله بالكليات والجزئيات، المعاد وخلود النفس.

وقدمت د. **فاطمة إسماعيل** (البنات - عين شمس) دراسة عن «منهج البحث فى الإلهيات عند ابن رشد» عرضت فيه لأهمية المنهج فى الدراسات الفلسفية ثم أوسعت القول فى الجانب النظرى فى المنهج الرشدى: طبيعة المنهج وقواعده وخطواته ومصادره، وألحقته بالجانب التطبيقى ممثلاً فى معالجاته لقضايا: العلاقة بين الحكمة والشريعة والبرهنة على وجود الله، وإشكالية قدم العالم وحدوثه، ووحدانية الله وصفاته، وأخيرًا قضية المعاد. ثم عرضت بعد ذلك البيان أوجه الاتفاق والاختلاف المنهجى بين ابن رشد والسابقين عليه خصوصًا الغزالى.

وقدمت د. **فاطمة فؤاد** (آداب - أسيوط) بحثًا بعنوان: «الشارح المستنير: رؤية نقدية لموقف الصوفية» ركزت فيه على أهمية العقل ومكانته الفائقة عند ابن رشد وأنه كان منطلقه فى نقد الصوفية فى توجهاتهم ومعارفهم التى يعتبرونها إلهية ذوقية قلبية وفى كراماتهم وتفسيرهم لها.

وقدم د. **مجدى إبراهيم** (تربية العريش - السويس) دراسة موضوعها «ميتافيزيقا الاتصال بين ابن رشد والصوفية».

أما المحور السابع، فكان موضوعه «**ابن رشد والاتجاه النقدى**»: وفيه قدم أ. د. **إبراهيم صقر** (دار العلوم - الفيوم) بحثًا فى «قضية التأويل عند ابن رشد»، وقد مهد له ببيان مدى ارتباط التأويل بالفكر الفلسفى والدينى، ومن ثم لجأ إليه الفلاسفة والمتكلمون والفقهاء والصوفية، كل من منظور خاص وبمنهج مختلف ولغايات متباينة حينًا ومتوائمة حينًا آخر. ثم يكشف البحث عن موقف ابن رشد من التأويل والمتأولين الذين سبقوه وينعى عليهم إذاعة تأويلاتهم على الجمهور فيما يمثل خطرًا على عقيدتهم بل ويتهدد النص الدينى فى مضمونه ومقاصده.

وقدم د. صابر أبا زيد (آداب ـ جنوب الوادى) دراسة حول «نقد ابن رشد لإلهيات المتكلمين» ركز فيها على إبراز البعد النقدى فى فكر ابن رشد والذى تجسد فى نقده للأشاعرة والغزالى منهم بصفة خاصة فيما يتعلق بمذهبهم فى الصفات الإلهية وحدوث العالم وصلة الله بالعالم وعلمه بالجزئيات ومسألة مجرى العادة والمعاد وحشر الأجساد، إلى جانب نقده لابن سينا فى الفيض والصدور.

أما بحث د. الصاوى أحمد (التربية ـ السويس) فقد دار حول «الصفات الإلهية بين ابن رشد وابن تيمية». وكيف أن هذا المفكر السلفى تناول أفكار وآراء ابن رشد فى الصفات بالتحليل والنقد، ومن خلال مقارنة بينهما يكشف البحث عن مواضع الاتفاق ومواطن الاختلاف بينهما فى هذه المسألة.

وكذلك قدم د. عبد الحميد درويش (التربية ـ بالعريش) دراسة بعنوان «المعجزات وخوارق العادات عند ابن رشد» أبان فيه عن مفهوم المعجزة عند ابن رشد وكيف عارض به مذهب المتكلمين فيها.

ودار المحور الثامن والأخير على «ابن رشد والإلهيات»: وفيه قدمت أ. د. كوكب عامر (بنات ـ عين شمس) بحثًا بعنوان «طرق معرفة الله عند ابن رشد وتقييمه لها» وكيف تمثلت هذه الطرق فى ثلاث هى: الخطابية الملائمة للجمهور، والجدلية التى اصطنعها المتكلمون، والبرهانية التى يختص بها الفلاسفة، وأن الشرع أشار إلى ذلك بوضوح، ومن ثم فقد انتقد ابن رشد طريقة المتكلمين والصوفية استمساكًا بالبرهان.

وقدم د. إبراهيم تركى (التربية ـ كفر الشيخ) دراسة عن «موقف مفكرى الإسلام من فلسفة ابن رشد حتى مطلع العصر الحديث». وفيها يكشف الباحث عن صور ثلاث لهذا الموقف، تمثلت أولاها فى تلاميذه كابن بندود والطلاعى وابن طملوس وغيرهم. والثانية تمثلت فى نقد بعض مفكرى الإسلام لابن رشد ومنهم ابن تيمية وابن عربى وابن سبعين. والثالثة يشير فيها الباحث إلى العوالم

التى أدت أو أسهمت فى إهمال مفكرى الإسلام لفلسفة ابن رشد عبر عدة قرون. وقدم د. **أحمد عرفات القاضى** (دار العلوم ـ الفيوم) بحثًا موضوعه «ابن رشد وقضية التوفيق» عرض فيه لأهمية القضية ومدى اهتمام مفكرى الإسلام بدراستها وخصوصًا الفلاسفة ومنهم ابن رشد. ثم أوضح الباحث كيف أن ابن رشد رغم نقده للغزالى لم يسلم من التأثر الشديد بأفكاره فى هذه القضية.

بعد هذا العرض الموجز لوقائع الندوة والأبحاث والدراسات التى جسدت هذه الوقائع، أقول بأنه كانت هناك ظواهر إيجابية واكبت هذه الوقائع فأضفت على الندوة مزيدًا من الفاعلية من حيث كرست أهمية مثل هذه التظاهرات الثقافية وجدواها. لقد كان من اليسير معاينة ورصد ذلك الحشد الرائع الذى شارك فى الندوة سواء من الأساتذة والباحثين أو من طلبة جامعة عين شمس مما يعظم الفائدة التى تعود على الجميع ليس فقط فى توسيع دائرة المعرفة لديهم بل فى تعزيز أدبيات الحوار وضوابطه أيضًا. وقد لوحظ بحق كيف أن وقائع الندوة أسفرت عن تكريس حقيقة جدوى تعدد الرؤى التقييمية والنقدية والتحليلية لفكر ابن رشد وفلسفته ومدى إمكانية استنبات أبعادها التنويرية فى تربة واقعنا العربى المعاصر، كما أكدت كيف أن اختلاف وجهات النظر أمر يصادق عليه الفكر الفلسفى ذاته، إن لم يكن هو أساسه ومنطلق تطوره فيما يلغى احتكار المعرفة ويعزز احترام الرأى والرأى الآخر.

ومن الظواهر التى لا تتأبى على الرصد أيضًا، الآليات والأساليب الموضوعية التى حكمت المناقشات والحوارات وضبطت إيقاعها، فقد كان الحوار والتعليقات والخلاف فى الرأى مطهرًا من بارانويا التعالم والتعالى نقيًا من تقاذف التجهيل والإسفاف والتجريح، تلك الأمور التى نلحظها أحيانًا فى بعض المؤتمرات والندوات العلمية والثقافية بفعل التعصب البغيض للأفكار والأشخاص معًا.



الملحق العاشر

مؤتمر دولي عن ابن رشد بالمغرب

(ثمانية قرون ميلادية على وفاته)

ويتضمن هذا الملحق تغطية لوقائع المؤتمر الدولى الذى أقيم بمراكش (المغرب).* وقد تمت دعوة كاتب هذه السطور للإسهام فى المشاركة فى وقائع هذا المؤتمر ورئاسة بعض جلساته. وكان قد سبق نشر هذه التغطية بمجلة «إبداع» التى تصدر بالقاهرة.

(*) دراسة كتبتها عن مؤتمر ابن رشد بمراكش (المغرب) ونشرت بمجلة إبداع ـ القاهرة.

جامعة القاضي عياض
مراكش

الجمعية الفلسفية المغربية
الرباط

حضرة الأستاذ المحترم عاطف العراقي
قسم الفلسفة جامعة القاهرة/الجيزة
القاهرة - مصر -

يسرنا أن نستدعيكم للمساهمة في ندوة المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد (595 - 520 هـ / 1126-1198 م).

لقد دأبت جهات علمية وثقافية في شتى أنحاء العالم منذ مدة طويلة على عقد ندوات علمية وتظاهرات ثقافية عن فكر أعمال وتأثير قاضي قرطبة وفيلسوف مراكش وعالمها أبي الوليد ابن رشد . وهذا يدل على أن الرجل صار ملتقى لمجموعة من الثقافات ، ورمزاً حيًّا لكثير من الشعوب ، وأضحى فكره نموذجًا مثاليًّا لاستلهام معالجات كثير من المشاكل المطروحة على عالمنا الراهن .

وقد تطرَّقت تلك الندوات والتظاهرات لجوانب متعددة من متن وفكر ابن رشد . ونذكر على سبيل المثال " الحلقات الرشدية " ، والتي تأسست وانطلقت من فاس ، حيث عقدت ما بين فاس (1989-1992) وكيمبردج - ماساسوشت بالولايات المتحدة (1990) وكولن بألمانيا (1995) أربع حلقات دراسية تناولت عدة قضايا تتعلق بتطور فكره ومتنه وبالمناهج التي كان يسلكها في كتابته ، كما تناولت علاقته بفلاسفة المشرق الإسلامي وبفلاسفة اليونان .

ونحن - الجمعية الفلسفية المغربية وجامعة القاضي عياض بمراكش - نعتقد أنه حان الوقت لعقد ندوة جامعة بمناسبة مرور ثمانية قرون كاملة على وفاة ابن رشد في مراكش في 11 ديسمبر 1198 ، آملين أن نجعل من هذه الحاضرة عاصمة لكل الرشديين ومحبي الفكر الرشدي من كل أنحاء العالم ومن مختلف التوجهات والتخصصات ، عسانا أن نعود بهذه الحاضرة ولو لوقت قصير إلى سابق عهدها الزاهر ، يوم كانت عاصمة عالمية للعلم والفلسفة والتصوف والآداب والفنون . وسنعمل من أجل أن تصبح مراكش لبضعة أيام ساحة للمناظرة في فكر وإنتاج أبي الوليد وإلقاء نظرة شاملة على دلالات وأبعاد تأثيره على الثقافة العربية الإسلامية ، وعلى الثقافتين العبرية واللاتينية ، وإسهام فكره في التمهيد لقيام النهضة الأوروبية الحديثة ، لكن دون أن يمنعنا هذا الاحتفال بهذه الذكرى من إعادة النظر في فكره وفي الأحكام التي صدرت في حقه والتصورات التي تشكلت عنه على مدى العصور .

كما نأمل من هذه التظاهرة أن تكون مناسبة للتعمق في معاني الحكم الذي أصدره القاضي أبو الوليد بوجوب الانفتاح على ثقافات وعلوم الغير ، وإيماناً منه بأن هذا الانفتاح لا يمكنه إلا أن يعزز التوافق بين الشريعة والحكمة مادام " الحق لا يضادّ الحق " ، وأن يوطد وجودنا ويغني ماهيتنا التاريخية والثقافية ، ولعل هذه التظاهرة العلمية والثقافية ستكون منبراً لإثبات أن الفيلسوف ابن رشد كان رجل تعدُّد واختلاف ، ولكنه كان في نفس الوقت مؤمنًا بالوحدة والاتصال ، وحدة العقل والجنس البشري ، واتصال آفاقه المتعددة .كما نرجو أن تغطي الأبحاث المقدمة للندوة مختلف جوانب فكر الرجل المنطقية والميتافيزيقية والطبيعية والطبية والفقهية ، وكذا ممارساته العملية

وعلى ضوء هذه الأهداف نقترح أن تعنى الندوة بالمحاور الآتية :

المحور الأول : ابن رشد والفكر اليوناني :

1) علاقة ابن رشد بكتاب ما بعد الطبيعة والشروحات اليونانية والإسلامية عليه.
2) إسهام ابن رشد في شرح كتب الطبيعة والسماء والعالم والكون والفساد والآثار العلوية والفلك والحيوان والنفس.
3) منهج ابن رشد في النظر إلى العلوم المنطقية وموقفه من تأويلات السابقين عليه.
4) منهجه في شرحه للكتب الطبية .

المحور الثاني : ابن رشد والفكر العربي الإسلامي :

1) دلالة كتاباته في الفقه وأصوله.
2) موقفه من علم الكلام وعلم التصوف.
3) موقفه من تأويلات الفلاسفة المسلمين.
4) ابن رشد والمدينة : السياسة والأخلاق بين السعادة النظرية والسعادة العلمية .

المحور الثالث : أثر ابن رشد في الثقافتين العبرية واللاتينية :

1) الترجمات.
2) الشروح .
3) النزعات الرشدية .
4) النزعات المضادة للرشدية .

المحور الرابع : ابن رشد اليوم :

1) المتن الرشدي تحقيقاً ونشراً .
2) ابن رشد والراهنية الحضارية (الحكمة والشريعة : التأويل ، التوفيق ، الفصل من أجل توافق حضاري).
3) ابن رشد والغرب (وضع الدراسات الرشدية الغربية اليوم : دلالات الاهتمام بابن رشد والرشدية : مناهج الدراسات الرشدية) .

هذا ونأمل أن تصلنا موافقتكم مرفقة بعنوان بحثكم وبملخص له قبل 15 أبريل 1998 وسنوافيكم في مراسلة لاحقة ببرنامج الندوة وبكل ما يهم الشؤون التنظيمية .

وفي انتظار جوابكم تفضلوا بقبول وافر عبارات التقدير والاحترام .

والسلام .

عميد جامعة القاضي عياض
محمد الكنديري

عن اللجنة العلمية للندوة
محمد المصباحي

يبدو أن عالمنا العربى قد أراد التكفير عن الظلم الذى أوقعه على الفيلسوف العربى، آخر فلاسفتنا، ابن رشد، سواء فى حياته حين تمت محاكمته وإحراق كتبه ونفيه فترة من الزمان، أو بعد مماته حين وجدنا دراسات قليلة عن ابن رشد، وبعضها غاية فى التفاهة والسذاجة والسطحية من جانب أناس لم يكلفوا أنفسهم قراءة سطر واحد من آلاف الصفحات الرائعة التى كتبها عميد الفلسفة فى بلداننا العربية، ابن رشد، فى الوقت الذى وجدنا فيه مئات الدراسات الجادة من جانب الأوربيين عن فيلسوفنا الشامخ. ولهذا لم يكن غريبًا أن تتقدم أوربا لأنها اتخذت النموذج «ابن رشد» فى حين تأخر عالمنا العربى وصعد إلى الهاوية - والعياذ بالله - لأن النموذج الذى اختاره كان الغزالى تارة وهو عدوّ الفلسفة والتفلسف، وابن تيمية تارة أخرى، والذى كانت أكثر أفكاره معبرة عن جوانب رجعية تقليدية، بحيث لم يردد هذه الأفكار إلا هؤلاء الذين يكتبون من منطلق ما نسميه «البتروفكر» وارتباط هذا الفكر بالدولار، وبحيث أصبح هذا الفكر نابعًا من تشجيع بعض الدول البترولية التى تقدس آراء ابن تيمية.

نقول إن عالمنا العربى قد أراد فيما يبدو التراجع عن الفكر المظلم الأسود، والاتجاه إلى الصواب، الطريق المستقيم، الطريق التقدمى، وذلك حين آثر الاحتفال هذا العام بفكر ابن رشد، وفلسفة ابن رشد، وما أعظمها وما أروعها.

لقد توفى ابن رشد - كما نعلم - فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م. ومعنى هذا أننا نعيش حاليًا فى ذكرى مرور ثمانمائة عام (ثمانية قرون) على وفاة ابن رشد. وإذا كنا قد وجدنا فى هذا العام العديد من المؤتمرات والمهرجانات التى أقيمت بمناسبة هذه الذكرى فى العديد من البلدان الأوربية، ومن بينها - على سبيل المثال لا الحصر - ألمانيا وإسبانيا، فإننا أيضًا قد شهدنا أكثر من مؤتمر أقيم

فى بلداننا العربية احتفالاً بفكر آخر فلاسفة العرب، الذى ظُلم حيًا وظُلم ميتًا ـ كما سبق أن أشرنا منذ قليل.

لقد شهدنا ـ على سبيل المثال لا الحصر أيضًا ـ المؤتمر الذى أقيم بالجزائر عن ابن رشد، وكنت المصرى الوحيد الذى تمت دعوته للمشاركة فى هذا المؤتمر أو الملتقى، وكان من المؤتمرات الناجحة، وقد كتبنا عنه منذ فترة، فى هذه المجلة ـ مجلة إبداع ـ كما أقيم مؤتمر بالعراق الشقيق شاركت فيه بدراسة عن ابن رشد، وإن لم أتمكن من حضور المؤتمر.

وشهدنا أيضًا مؤتمرًا عن ابن رشد أقيم بالقاهرة، نظمته جامعة عين شمس وقد قُدر لى أن أكون مقررًا لهذا المؤتمر. وقد لا أكون مبالغًا إذا قلت بأن هذا المؤتمر من حيث بحوثه التى ألقيت، والنتائج التى توصل إليها المهتمون بالفلسفة الرشدية، هو المؤتمر الجاد الوحيد الذى أقيم حتى الآن بمصر رائدة الثقافة فى عالمنا العربى المعاصر.

ومؤتمر آخر أقيم احتفالاً بفكر هذا الفيلسوف، ابن رشد، وهو المؤتمر الذى أقيم بمراكش بالمغرب، وقد تمت دعوتى للمشاركة فى هذا المؤتمر، والذى أستطيع أن أقول عنه منذ البداية، إنه كان مؤتمرًا من المؤتمرات الناجحة حول ابن رشد والفكر الرشدى.

قامت بالإعداد لهذا المؤتمر، جامعة القاضى عياض، والجمعية الفلسفية المغربية ولجنة ابن رشد، وكان تحت شعار: **«الأفق الكونى لفكر ابن رشد»**. وأقيم المؤتمر بقاعة المحاضرات بفندق أطلس بمراكش فى الفترة من ١٢ إلى ١٥ ديسمبر عام ١٩٩٨م، وكان بمناسبة الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد، والذكرى العشرين لتأسيس جامعة القاضى عياض. وكانت توجد لجنة شرفية للندوة، ولجنة استشارية أيضًا. ومن النادر أن تجد واحدًا منهم من أنصار البتروفكر، وأتباع الفكر التقليدى المظلم، وهذا كان من أقوى الأسباب فى رأيى للتركيز على دعوة المتخصصين أساسًا فى فلسفة ابن رشد، وإلا كيف نبرر أنه لم تتم دعوة

للمشاركة فى هذا المؤتمر من مصر إلا كاتب هذه السطور، بالإضافة إلى الدكتورة **زينب الخضيرى**. لقد كانت سيطرة أنصار البتروفكر وراء فشل مؤتمر عن ابن رشد أقيم بجامعة من الجامعات العربية فى شهر ديسمبر من عام ١٩٩٨م. وكان يوجد واحد من أقوى أنصار البتروفكر، الفكر الرجعى المظلم وراء عدم دعوتى للمشاركة فى مؤتمر آخر أقيم عن ابن رشد فى دولة عربية أخرى فى هذا العام، دون أن يضع فى اعتباره أننى كتبت آلاف الصفحات عن ابن رشد طوال أربعين عامًا أو يزيد من حياتى. ولكن ماذا نفعل إزاء هؤلاء الذين لا يريدون الاعتراف بما للناس على الناس من فضائل وخدمات. ماذا نفعل فى مواجهة جيوش الظلام والبلاء والذين لا يكتبون إلا من منطلق البتروفكر، يكتبون فى كل شىء، دون أن يفهموا أىّ شىء، اللهم إلا فى مجالات التدبير المنزلى.

قلنا إنه كانت توجد للمؤتمر لجنة شرفية، ولجنة استشارية، هذا بالنسبة للمؤتمر الذى نكتب عنه الآن، مؤتمر ابن رشد بمراكش. وكان على رأس اللجنة الشرفية ولى عهد المملكة المغربية **الأمير سيدى محمد**، وولى عهد المملكة الإسبانية **الأمير فيليب**، ومن بين أعضاء هذه اللجنة الشرفية **السيد عبد اللطيف الفيلالى** وزير الدولة فى الخارجية والتعاون، **وإدريس السلاوى** مستشار جلالة الملك، **ونجيب الزروالى** وزير التعليم العالى وتكوين الأطر والبحث العلمى، **وفريدريكو مايور** المدير العام لليونسكو، **ومحمد الكنديرى** عميد جامعة القاضى عياض.

أما اللجنة الأخرى، اللجنة الاستشارية، فكان من بين أعضائها **سعيد بن سعيد العلوى**، **وحليمة فرحات**، **ومحمد عابد الجابرى**، **وجيرار إندرس**، **ومحسن مهدى**، **وألفريد إيفرى**، وهم يقيمون فى بلدان مختلفة.

كان حفل الافتتاح لهذا المؤتمر، يوم السبت الموافق ١٢ ديسمبر عام ١٩٩٨م. وكان الحفل فى المساء داخل فندق أطلس بمراكش. وقد تحدث فى جلسة الافتتاح الدكتور **محمد سبيلا** رئيس الجمعية الفلسفية المغربية، والأستاذ **نجيب الزروالى** وزير التعليم العالى، والدكتور **محمد الكنديرى** عميد جامعة القاضى عياض

بمراكش، ووالى مراكش، وعامل مدينة مراكش - أى: المحافظ - والدكتور **محمد المصباحى** رئيس اللجنة التنظيمية.

وقد أشاد المتحدثون بفكر ابن رشد، وكيف يمكننا الاستفادة من فكر آخر فلاسفة العرب فى حياتنا المعاصرة، الحياة التى نحياها الآن، وكيف نجد فى مبادئ الفلسفة الرشدية حلولاً للكثير من مشكلاتنا الفكرية والثقافية. بالإضافة إلى أن المغرب من حقها أن تفخر بهذا الفيلسوف الشامخ الفكر، ومن واجبها أيضًا الاحتفال به مناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته.

وبدأت جلسات المؤتمر، بعد الجلسة الافتتاحية، ابتداء من صباح الأحد الموافق الثالث عشر من ديسمبر، واستمرت حتى مساء الثلاثاء ١٥ ديسمبر. وكانت محاور الجلسات على النحو التالى:

- ابن رشد والفكر الفلسفى والكلامى والصوفى.

- ابن رشد وعلوم زمانه.

- الطب عند ابن رشد.

- المنطق والفقه وأصول الفقه.

- الخطابة والشعر.

- السياسة والأخلاق.

- الرشدية اللاتينية والعبرية والعربية.

- حضور ابن رشد فى الفكر العربى والغربى.

هذا بالإضافة إلى الجلسة الختامية، وقد رأسها الدكتور **محمد المصباحى**، وتمت فى مساء الثلاثاء، بعد الانتهاء من الحديث حول المحاور التى أشرت إليها منذ قليل.

وقد رأس الجلسات، مجموعة من الحاضرين لهذا المؤتمر الرشدى، ومن بينهم: **عاطف العراقى**، وقد رأس أول جلسة تمت فى أولى جلسات اليوم الأول

من هذا المؤتمر، والدكتورة **زينب الخضيرى**، و**محمد الوزاد**، والدكتور **عبد الرزاق قسوم** تلميذى وصديقى، و**جيرار إندرس**، والدكتور **عبد الأمير الأعسم**، والدكتور **سالم يفوت**، صاحب الدراسة عن مؤلفاتى فى الفلسفة الرشدية.

كانت جلسة الصباح من اليوم الثانى والتى تشرفت برئاستها، جلسة ثرية فى بحوثها والتعليقات على هذه البحوث.

تحدث فى هذه الجلسة **محمد الوزاد** من كلية الآداب بفاس، وكان موضوع بحثه: «جوامع النفس عند ابن رشد وأثر ابن باجه عليه». وهذا موضوع مهم، إذ إن ابن باجه أول فلاسفة المغرب العربى يحتاج إلى العديد من الدراسات والبحوث، فهو وابن طفيل وابن رشد يمثلون المدرسة العقلية الأندلسية. والأندلس لم تقدم لنا من الفلاسفة الكبار إلا هؤلاء الفلاسفة.

وكانت كلمة الأستاذ **أحمد العلمى** تدور حول «ابن رشد وإشكالية الصفات من خلال كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وكتابه مناهج الأدلة فى عقائد الملة». وكان هذا البحث يدور أساسًا حول مؤلفات ابن رشد.

أما كلمة الأستاذ **محمد بن ساسى** من تونس، فكان محورها «شرح مقالة اللام وتلخيص السماء والعالم لابن رشد». ومن الواضح أنها كانت تعول أساسًا على شروح ابن رشد على الفيلسوف اليونانى أرسطو، وهو الفيلسوف الذى طالما أشاد به فيلسوفنا العقلانى ابن رشد.

وجاء بحث الأستاذ **بنَّاصر البعزاتى** عن «مكانة ابن رشد فى تطور الأفكار العلمية». وقد ركز كما هو واضح من عنوانه على إبراز ابن رشد كعالم بالإضافة إلى كونه فيلسوفًا. والأستاذ البعزاتى يعمل بكلية الآداب بالرباط فى المغرب.

أما بحث الدكتور **رضا بريكس** وهو جزائرى يقيم بكندا، فكان موضوعه «عقلانية ابن رشد من خلال مسألة علاقة الحكمة بالشريعة». وقد حاول فى بحثه التركيز على موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة، أو بين النقل والعقل، أو بين الشريعة والحكمة عند فيلسوفنا ابن رشد.

وكان بحث الأستاذ **منصف شعرانة** من كلية الآداب بالقيروان بتونس، عن «قراءة ابن رشد للغزالى - نقد وتأسيس». وكان هذا البحث كالبحوث السابقة، مهمًا من حيث موضوعه، إذ نعرف جميعًا المعركة المشهورة بين الغزالى مؤلف «تهافت الفلاسفة» الذى يمثل نظرة لا عقلانية وطريقًا مغلقًا، وابن رشد مؤلف كتاب «تهافت التهافت» الذى يمثل نظرة عقلية وطريقًا مفتوحًا وليس طريقًا مغلقًا مسدودًا، أى: ليس كالطريق الذى وجدناه عند الغزالى الذى شن هجومًا عنيفًا ضد الفلسفة والتفلسف ولجأ إلى لغة التكفير، تكفير الفلاسفة، وهى لغة لا تخلو من جوانب إرهابية وضيق أفق.

أما بحث الدكتور **جعفر الكنسوسى** من مراكش بالمغرب، فكان عن «تعريفات الشيخ محيى الدين بن عربى بشأن أبى الوليد بن رشد». فابن عربى صاحب لغة صوفية، وابن رشد صاحب لغة برهانية - إن صح هذا التعبير - ومن هنا فقد كان متوقعًا اختلاف اللغة - لغة ابن عربى، عن لغة ابن رشد - وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

أثارت هذه البحوث العديد من المناقشات والتعليقات، وكانت مناقشات مفيدة للغاية، أضافت كثيرًا إلى تلك البحوث، بحيث دخل الجمهور من الباحثين فى حوار بناء مفيد مع المشاركين بدراساتهم فى تلك الجلسة.

فى جلسات المساء من اليوم الثانى - وقد رأس الجلسة الأولى الدكتور **عبد الأمير الأعسم** من العراق، ورأس الجلسة الثانية الأستاذ **محمد الوزاد** - وجدنا العديد من البحوث والدراسات المهمة.

تحدث الأستاذ **هنرى هوجونار روش**، وهو يعمل بمركز البحث العلمى بفرنسا عن ابن رشد شارح أعمال أرسطو الطبيعية.

وكان بحث الأستاذ محمود عروة عن «التنفس واضطراباته عند ابن رشد». ومن الواضح أن موضوع هذا البحث يركز على الجانب الطبى عند ابن رشد. فابن رشد كان طبيبًا بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً، صحيح أن شهرته فى الطب لم تبلغ شهرة ابن سينا مؤلف كتاب «القانون فى الطب»، أو شهرة أبى بكر الرازى أعظم أطباء العرب ومؤلف كتاب «الحاوى»، ولكن هذا لا يقلل بوجه عام من جهد ابن رشد فى مجال الطب، بحيث كان من الفلاسفة الأطباء. وقد اختار الأستاذ محمود عروة فى دراسته جزئية معينة محددة تدور حول اضطرابات التنفس وكيف درسها فيلسوف العرب ابن رشد.

وجاء بحث الدكتور سالم يفوت من كلية الآداب بالرباط فى المغرب حول الجانب الطبى أيضًا عند ابن رشد. وكان عنوان بحثه «مدخل لقراءة جديدة لكتاب الكليات لابن رشد». وكان هذا البحث كالبحوث السابقة، مهمًا من حيث موضوعه ومن حيث المنهج الذى سار عليه باحثنا سالم يفوت فى دراسته لموضوع بحثه. وقد ركز بالدرجة الأولى على كتاب «الكليات» لابن رشد، ويعد هذا الكتاب أهم كتاب لابن رشد فى مجال الطب. وهو يركز كما هو واضح من عنوانه، على دراسة الأمور الكلية فى الطب، بحيث طلب ابن رشد من أحد أفراد عائلة ابن زهر ببلاد الأندلس دراسة الأمور الجزئية التفصيلية، وقد تم فعلاً تأليف كتاب «التيسير فى الطب» وبذلك يمثل الكتابان مرجعًا شاملاً فى دراسة الطب، كتاب «الكليات» لابن رشد، وكتاب «التيسير فى الطب» لأحد أفراد عائلة ابن زهر.

وجاء بحث الأستاذ محمد بلقزيز من المغرب عن كتاب «الكليات فى الطب» أيضًا. وقد اهتم بدراسة موضوعات عديدة حلَّلها ابن رشد فى كتابه المشهور «الكليات».

أما بحث تلميذى بالأمس وزميلى اليوم الدكتور عبد الرزاق قسوم، الذى كتب تحت إشرافى رسالته للماجستير بآداب القاهرة وموضوعها «فكرة الزمان فى فلسفة ابن رشد»، فكان موضوعه «سلطة التأويل فى الخطاب الرشدى فلسفيًا وفقهيًا».

أشار الدكتور عبد الرزاق قسوم إلى العديد من كتب ابن رشد فى هذا المجال، سواء كتبه الفلسفية كفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ومناهج الأدلة فى عقائد الملة، أو كتبه الفقهية كبداية المجتهد ونهاية المقتصد. وكان بحث الدكتور قسوم مقسمًا إلى مجموعة من النقاط الدقيقة وأثار العديد من التعليقات والمناقشات المفيدة غاية الفائدة، مما يدلنا على أهمية بحثه وثراء معلوماته عن ابن رشد، سواء الجوانب الفلسفية، أو الجوانب الفقهية. إن الدكتور عبد الرزاق قسوم باحث متمكن واثق مما يكتب. وواثق الخطوة يمشى ملكًا.

وإذا كان بحث الدكتور قسوم قد عالج فى جانب من جوانبه، الأبعاد الفقهية، فقد كان كذلك أيضًا بحث الأستاذ **خوان مارتوس** من إسبانيا وكان عنوانه: «الطابع الأصولى (الفقهى) لابن رشد»، وبحث الأستاذ **عثمان بن فضل** من تونس وكان موضوعه: «مساهمة ابن رشد فى تطوير منطق القانون: قراءة حرة لبداية المجتهد». والبحثان نجد فيهما معلومات مفيدة غاية الفائدة.

أما بحث الأستاذ **حمو النقارى**، فكان موضوعه «ابن رشد والجدل الأرسطى: من التلخيص إلى التوظيف». وهو بحث جاد يحدد فيه الباحث موقف ابن رشد من منطق أرسطو، وخاصة الجزء المتعلق بالجدل.

هذه هى بحوث ودراسات اليوم الثانى من أيام المؤتمر، وما دار حولها من مناقشات، والبحوث والمناقشات تدلنا على أهمية هذا المؤتمر الجاد الذى عقد بالمغرب كما قلنا، عن أعظم فلاسفة المشرق، ابن رشد.

أما بحوث المؤتمر فى اليوم الثالث من الصباح إلى المساء، فكان من بينها بحث الأستاذ **محمد العمرى** من المغرب، وكان موضوعه «ابن رشد وصياغة التحويل من المحاكاة إلى التغيير»، وبحث الدكتور **عبد الحميد الصالح** من سوريا، عن «نظرية الدلالة وبلاغة الخطاب عند ابن رشد»، وبحث **بن سالم خميش** من المغرب، عن «حياة وفكر ابن رشد كمادة لعمل أدبى». وهذه بحوث مهمة موضوعًا ومنهجًا، ألقيت فى جلسة من جلسات اليوم الثالث للمؤتمر. وقد رأست هذه الجلسة الزميلة الأستاذة الدكتورة **زينب الخضيرى** أستاذة الفلسفة

بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة. وقد تخصصت فى فلسفة ابن رشد منذ زمان طويل. وكانت إدارتها للجلسة أيضًا نموذجًا يحتذى فى الدقة والإحكام.

أما الجلسة التى أعقبت ذلك، فكانت برئاسة الدكتور **عبد الرزاق قسوم** من الجزائر. وأُلقيت بالجلسة العديد من البحوث والدراسات، أولها بحث الدكتورة زينب الخضيرى عن «الخطاب الرشدى والسلطة». وكان بحثًا رائعًا أثار العديد من المناقشات البناءة التى تدلنا على أهميته موضوعًا ومنهجًا، وأن الدكتورة زينب الخضيرى بذلت فيه جهدًا ملحوظًا. وبحث الأستاذ **عبد العلى العمرانى جمال** ويعمل بمركز البحث العلمى بفرنسا، وكان موضوعه: «ابن رشد واحترام التقليد من خلال بعض نصوص تهافت التهافت وشرح ما بعد الطبيعة»، وبحث **شارل بتروورث** عن معنى عنوان كتاب فصل المقال، وبحث الدكتور **عبد الهادى التازى** عن «الجانب السياسى فى حياة ابن رشد». والدكتور التازى عضو بالأكاديمية المغربية. وبحث الدكتور **عبد المجيد بن جلون** وهو أستاذ بكلية الحقوق ـ جامعة الرباط، وكان موضوعه «مسألة الحرية عند ابن رشد».

وهذه البحوث كلها تعد بحوثًا غاية فى الأهمية والدقة والاجتهاد. وتطرق جوانب جديدة إلى حد كبير، وتدلنا على أن فلسفة ابن رشد تسمح بالعديد من التأويلات.

أما بحوث اليوم الرابع والأخير من أيام المؤتمر على امتداد جلساته العديدة من الصباح إلى المساء وحتى جلسة الختام، فقد أثارت العديد من القضايا الرشدية. وتمثلت فى بحث دقيق للدكتور **عبد الرحمن التليلى** من تونس عن «ابن رشد والغرب اللاتينى». وهو بحث مهم يثير قضية ابن رشد والرشدية. وكان بحث كاتب هذا المقال ـ **عاطف العراقى** ـ موضوعه **«ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية»**. وقد حدد فى البحث مواضع استفادتنا كمعاصرين من فلسفة فيلسوف شامخ الفكر كابن رشد. فابن رشد لم يقل بأفكاره إلا لكى نتدارسها ونستفيد منها بحيث نتفق معه تارة، ونختلف معه تارة أخرى. إن أفكاره تعد أفكارًا مستقبلية وليست من نوع الأفكار الرجعية الظلامية، أفكار من يسكنون الكهوف

والمغارات، وإذا كـان وجـود الفلاسفة قد انقطع بعد وفاة آخر فلاسفة العرب ابن رشد، فإننا يجب أن نبدأ من حيث انتهى ابن رشد. إننا نجد حساً نقدياً وحساً عقليًا وحساً تنويريًا من خلال أفكار بناءة قال بها ابن رشد منذ ثمانية قرون، وواجبنا الاستفادة منها، لأنها أفكار المستقبل، أفكار التجديد.

أما البحث الثانى فكان صاحبه الأستاذ **عبد المجيد الصغير**، وموضوعه «عودة الفيلسوف» وكان يدور حل المتن الرشدى وإشكالية الثقافة العربية.

وموضوع البحث الثالث «ابن رشد.. معاصراً» وهو للدكتور **بخارى حمانة** من الجزائر، وهو بحث احتل درجة كبيرة من الأهمية، من حيث موضوعه، ومن حيث منهجه أيضًا. لقد قسم الدكتور بخارى حمانة بحثه إلى العديد من العناصر والنقاط الجوهرية، ونجح تمامًا فى الربط بين ثقافة ابن رشد من جهة، ومتطلبات العصر الذى نعيشه من جهة أخرى. واستطاع عن طريق بحثه رصد أهم سلبيات الثقافة العربية المعاصرة. وقد أثار بحثه العديد من التساؤلات مما يدلنا على أهمية هذا البحث.

جاءت بعد هذا البحث أربعة بحوث أخرى تعد من البحوث المهمة والجوهرية فى مؤتمر ابن رشد، وتتمثل فى بحث **الطاهر بن قيزة** عن «معانى التوفيق بيـن ابن رشد والفيلسوف الألمانى لايبنتز»، وبحث الدكتور **عبد الأمير الأعسم** من العراق، عـن «دراسة ابـن رشد عـند المستشرقين فى الغرب»، وبحث الأستاذ **محمد أيت الفران**، عن« ابن رشد فى دراسات المستعربين الألمان المعاصرين»، وبحث الدكتور **محمد المصباحى** بجامعة الرباط بالمغرب، وكان موضوعه بالغ الأهمية وأثار العديد من التساؤلات والمناقشات، إن موضوع بحثه هو «ابن رشد بين نهاية القرن الثانى عشر ونهاية القرن العشرين». والدكتور محمد المصباحى كتب العديد من الدراسات المهمة حول ابن رشد وفلسفته.

إن هذا المؤتمر أو الملتقى الذى أقيم بالمغرب يعد مؤتمراً بالغ الأهمية، تم تنظيمه

بـدقة، وشارك فى تنظيمه الزميل العزيز الدكتور محمد وقيدى الأستاذ بجامعة الرباط بالمغرب. كما شارك سيادته فى العديد من المناقشات الجوهرية.

ولابد من التنويه بكرم الضيافة منذ وصولنا إلى المغرب الشقيق. إنه يعد كرمًا حاتميًا لم يقتصر على الإقامة فحسب، بل امتد إلى العديد من الزيارات فى أنحاء مختلفة من مراكش، والتى أخذنا من خلالها فى تذكر أمجاد مراكش وتاريخها العريق.

لقد آن الأوان لمزيد من الدراسة لأفكار العملاق ابن رشد، وما أعظمها من أفكار. إنها كما أقول تعد أفكارًا حية ومفتوحة. ويقينى أن روح ابن رشد تحلق الآن فى سعادة حين تدرك أننا بدأنا فى إعادة دراسة أفكاره. دراسة أفكار الفيلسوف الذى افترينا عليه، وظُلم حيًا كما ظُلم ميتًا. إنه فيلسوف خالد بأفكاره. خالد عن طريق المبادئ التى يمكننا استخلاصها من كتاباته وما أعظمها من مبادئ وكتابات رائدة. إنه آخر فلاسفتنا العرب. وإذا كان البعض قد أساء إليه، فإنهم من أشباه الباحثين، وأشباه الدارسين الذين ابتليت بهم أمتنا العربية. وإذا كانت المؤتمرات حول الفلسفة الرشدية قد تمت طوال هذا العام فى المشرق والمغرب معًا، فإن هذا - إن دلنا على شىء - فإنما يدلنا على أن العروبة تعد ثقافة قبل أن تكون سياسة. فمرحبًا بابن رشد أعظم فلاسفة العرب فى المشرق والمغرب معًا.



الملحق الحادى عشر

هل توجد علاقة بين فكر ابن رشد وأحد الأفلام السينمائية؟

في الوقت الذى كان العالم كله شرقًا وغربًا يستعد للاحتفال بذكرى مرور ثمانية قرون على وفاة الفيلسوف العملاق ابن رشد، ظهر إلى الوجود فيلم سينمائى تحت اسم «المصير»، يزعم أنه يتحدث عن ابن رشد وفكره. ونظرًا لأن هذا الفيلم لا علاقة له بابن رشد من قريب أو من بعيد، بل إنه يتسم بالسذاجة والسطحية وحافل بالأكاذيب، فقد تم معى إجراء العديد من الحوارات الصحفية والإذاعية فى داخل مصر وخارجها حول هذا الفيلم وفلسفة ابن رشد، وقد زادت هذه الحوارات على ستين حوارًا ولقاء. وقد اخترنا نموذجًا واحدًا من هذه الحوارات، وكان قد سبق نشره بجريدة «القدس العربى».

كما تضمَّن الملحق: مقالة حول فيلم «المصير»، ومقالة أخرى حول ابن رشد، وهل أنصفناه أم ظلمناه حيًا وميتًا ؟!.

(ا)

هل أنصفنا ابن رشد أم ظلمناه؟

لا خير فينا نحن العرب إذا أهملنا ابن رشد وفلسفة ابن رشد. إن فيلسوفنا ومفكرنا العظيم لم يكتب صفحة واحدة إلا ونجد واجبًا علينا نحن العرب الاستفادة منها، بحيث تكون درسًا نافعًا لنا فى حياتنا التى نحياها. إن دروسه الفكرية - وما أعمقها - ستظل إلى أبد الآبدين شعلة نار ونور، لأنها تمثل التقدم إلى الأمام وليس الرجوع إلى الخلف والصعود إلى الهاوية. نقول هذا، ونكرر القول به ما دمنا نجد فى حياتنا الفكرية أناسًا يفسدون فيها، ونحسبهم من المفكرين، وهم أشباه مفكرين.

غيرُ مُجْدٍ فى مِلَّتى واعتقادى: التغافل عن ابن رشد وإلا سنكون كالقطة التى تأكل أبناءها. سنكون كالمفسدين فى الأرض الذين يقومون باقتلاع كل ما فيه خير لنا. إننا نعانى من جفاف فكرى. والقضاء على الجفاف لا يكون أيها القراء الأعزاء عن طريق استخدام محلول معالجة الجفاف، بل عن طريق الاستفادة من دروس أعظم وآخر فلاسفة العرب وعميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها. إنه ابن رشد الذى ظلمه العرب وأنصفه المستشرقون.

لقد توفى ابن رشد فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م بعد أن ترك لنا العديد من الكتب والرسائل التى أعتقد أنها يجب أن تكون نبراسًا لنا فى حياتنا التى نحياها، ولا يصح أن ننظر إليها وكأنها ألفت فى واد غير ذى زرع. إننا نتحدث الآن عن العديد من القضايا والمشكلات، وأحسب أننا لو رجعنا إلى فكر الرائد ابن رشد لتوصلنا إلى حل أكثرها، إن لم يكن كلها. إن فلسفته تمثل الاتجاه إلى النور ومحاربة الظلام. فكره يمثل الاعتزاز بالعلم ومنهجه، والنقد وأسسه. لقد وقف على قمة عصر الفلسفة فى بلداننا العربية، ويوم مات انقطع وجود

الفلاسفة فى عالمنا العربى. كان جزاؤه النفى والطرد بعد محاكمة هزلية قام بها أناس أكثرهم من المتخلفين عقليًا والعياذ بالله.

نعم ظُلم ابن رشد فى حياته، وبعد وفاته. اتجه العرب نحو فكر أناس قاموا بتوزيع شهادات التكفير، من أمثال الغزالى وابن تيمية وأنصار البتروفكر، فى الوقت الذى قامت فيه أوربا بالاستفادة من كل ما كتب ابن رشد. أليس هذا من مصائب الزمان وسخرية القدر. يحارب العرب مفكرهم العربى الذى كان قاضيًا وقاضيًا للقضاة ومؤلفًا فى الطب والفلسفة وغيرها من العلوم، يهمل العرب دروس مفكر شامخ لم ينقطع عن القراءة والتأليف إلا ليلة وفاة أبيه وليلة زواجه. وإذا قام أناس من العرب بالتأليف عن ابن رشد وفكره، فإن أكثرهم يقومون بتزوير أفكاره بحيث يدخل كلامهم فى نطاق الغش الفكرى والتزوير فى أوراق رسمية حفظها لنا الزمان.

إننى لا أتصور مجدًا فكريًا لأمتنا العربية فى حاضرها ومستقبلها إلا إذا عرف كل فرد عربى دروس ابن رشد وفكر ابن رشد. وهل نجد فرنسيًا لا يعرف أمثال فولتير وديكارت ؟ وهل سمعنا عن انجليزى لا يعرف أشعار أعظم شعراء العالم شكسبير؟ . . كلاً ثم كلاً.

أقول هذا بعد معايشتى لأفكار ابن رشد أكثر من أربعين عامًا من الزمان. لم أجد فى فكره دعوة ظلامية، كتلك الدعوات المنتشرة الآن. وجدت فى كتبه النور واليقين حين دعانا إلى الانفتاح على كل التيارات والاتجاهات، ومن حقنا بعد ذلك أن نأخذ ما نأخذ، ونرفض ما نرفض. أين نحن الآن من فكر ابن رشد، وقد انتشرت بيننا القضايا الزائفة كالغزو الثقافى، وإعلان الحرب على الحضارة الأوربية، والنظر إلى العلم وكأنه العدوّ للأخلاق؟!.

قام ابن رشد بتأليف «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، و«مناهج الأدلة فى عقائد الملة»، و«تهافت التهافت» الذى رد فيه على آراء عدوّ الفلسفة الغزالى. وترك لنا ابن رشد آلاف الصفحات فى شرح كتب أرسطو، وكم استفادت منها أوربا منذ نهضتها الأولى!.

إن دعوته تعد معبرة عن الطريق المفتوح، وليس الطريق المغلق المظلم. أدرك أهمية العقل ودوره فى حياة الإنسان. نبهنا إلى أهمية العلم ومنهجه. لم يقع فى دائرة الخرافة واللامعقول. أليست هذه كلها تعد دروسًا رائعة يجب أن نستفيد منها فى حياتنا. لقد أدى واجبه، وواجبنا نحن العرب بعث دروس ابن رشد. وإذا كنا نتحدث عن أهمية تراثنا، فلن نجد فيه أفضل من كتب ابن رشد.

حارب التصوف دون هوادة لاعتقاده بأن المنهج الصوفى يتعارض تمامًا مع العقل ومنهجه. رفع كلمة العقل فوق كل كلمة حين دافع عن طريق البرهان واليقين. أرجع إلى العقل التمييز بين الخير والشر. ارتفع فى نظريته للمعرفة عن المحسوس حتى يصل إلى الطريق الذهبى، طريق المعقول. دافع عن الحرية دفاعًا مجيدًا، بل دافع عن كل قيم أصيلة ومعان نبيلة. فالواجب علينا ـ إذن ـ أن يعرفه كل فرد منا منذ الطفولة فى مدارسنا الأولى حتى آخر مرحلة من مراحل التعليم فى بلادنا. وإذا انتشر فكره التنويرى فى بلداننا العربية، فإن الحال سيصبح غير الحال. ستخسر الدعوات الظلامية الإرهابية، بحيث تصبح فى خبر كان. أليس من مصائب الزمان أن نبخل على فكره بالعديد من البرامج الإذاعية والتليفزيونية وبقية الوسائل الإعلامية ؟

إن دول العالم شرقًا وغربًا تستعد منذ فترة طويلة للاحتفال بمرور ثمانية قرون على وفاته. ولن نجد ـ مستقبلاً ـ فيلسوفًا عربيًا إلا إذا بدأنا من حيث انتهى ابن رشد. إنه الأمل والضياء والنور. وواجبنا ـ كما نقول ـ غرس أفكاره فى نفوس وعقول أبنائنا ومفكرينا. فالسخرية من العقل لا تجدى، والاهتداء بالعقل فيه الخير، كل الخير، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

نبهنا ابن رشد إلى أهمية الاجتهاد. والاجتهاد يستند إلى العقل. دعانا إلى التأويل، بل قدم لنا قانونًا للتأويل، الالتزام به يعد معبرًا عن الطريق المفتوح.

ينبغى علينا كعرب تصحيح مسار فكرنا العربى. ولنقل بصراحة: إن انقطاع وجود فلاسفة عرب طوال ثمانية قرون، يعد معبرًا عن الخزى والعار. وإذا زعم إنسان عربى لنفسه أنه يعد فيلسوفًا من الفلاسفة، فإن هذا يعد نوعًا من الادعاء

والغرور، وتعبيراً عن تضخم الأنا. فلنرجع إلى فكر ابن رشد حتى نستطيع معرفة الداء، ونجد طريق العلاج والدواء. ولن نخسر شيئًا، بل سنجد - كما أقول - الخير كل الخير، الضياء كل الضياء.

وإذا كنا كعرب قد ظلمنا ابن رشد فى حياته، بحيث كان جزاؤه كجزاء سنمار، وقام أكثرنا - حتى الآن - بإعلان الحرب على فكره من منطلق الأصولية تارة، وتعبيراً عن البتروفكر والرجعية تارة أخرى. إنه قد آن الأوان لأن نرجع إلى عمود الفلسفة، نرجع إلى ابن رشد، وبحيث نجد عالـمًا يخلو من الخرافات والأساطير، عالـمًا يمثل التقدم وليس التخلف، عالـمًا نجد فيه مكانًا فكريًا لأنفسنا. إنها دعوة نقول بها بعد أن كتبنا آلاف الصفحات عن نزعته العقلية ومنهجه النقدى وطريقه العلمى. دعوة نرجو أن تجد صداها بحيث تكون فى وادٍ ذى زرع، وإلا ستلحقنا لعنة الفكر وأهله، لعنة الفلسفة والفلاسفة.



(٣)

آخر فلاسفة العرب (ابن رشد) وفيلم سينمائي عنه!!!

ابن رشد فيلسوف عربى، يقف على قمة عصر الفلسفة العربية وانتهى بوفاته وجود الفلاسفة العرب، إذ إن وجود الفلاسفة إذا كان قد بدأ بالمشرق العربى، فإن الفلاسفة قد انتهى وجودهم بعد وفاة آخر فلاسفة المغرب العربى ابن رشد، فى اليوم العاشر من شهر ديسمبر عام ١١٩٨م ولا نجد فيلسوفًا عربيًا منذ ثمانية قرون، لأننا أصحاب توكيلات فكرية، ومن يزعم لنفسه أنه يعد فيلسوفًا بعد وفاة ابن رشد فإنه يعد داخلاً فى إطار التخلف العقلى وتضخم الأنا.

ظُلم ابن رشد حيًا، لقد تمت محاكمته ونفيه فترة من الزمان وتم إحراق بعض كتبه ومنها كتب شرح فيها فلسفة أرسطو وتعد أهم كتبه إذ إن مؤلفاته تأتى فى الدرجة الثانية من الأهمية بعد كتبه الشارحة، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

ابن رشد يعد رمزًا لفلسفة النور والتنوير، لم يدافع عن فكرة ظلامية إرهابية، ومن هنا تأتى أهميته فى عصرنا الحالى، بحيث إننا إذا أردنا إيجاد صلة بين الماضى والحاضر، فى مجال التنوير، فإنه يمكن إيجاد علاقة بين ابن رشد قديمًا، ورفاعة الطهطاوى فى العصر الحديث. نقول هذا ونؤكد على القول به، ما دمنا نجد فى أرض الفلسفة بمصر وعالمنا العربى، من يفسد فيها، ويقوم بتزوير آراء ابن رشد.

وإذا كنت من جانبى قد كتبت آلاف الصفحات عن ابن رشد الشامخ العملاق فقد سعدت سعادة بالغة حين علمت بالتفكير فى إخراج فيلم سينمائى عنه وقلت لنفسى: لقد آن الأوان لكى نبدأ البداية الصحيحة السليمة، بحيث لا نكون كالقطة التى تأكل أولادها، لا نكون كمن يرددون القول بأننا جيل بلا أساتذة.

وقبل أن يعرض الفيلم على الجمهور، كنت من منطلق حرصى على الفيلسوف العملاق «ابن رشد»، أنصح بضرورة الالتزام بالحقائق التاريخية

والحقائق الفلسفية. هذا واجب علينا فى الأفلام التاريخية، حتى لا يظهر المفكر وكأنه من أهل اللهو والطرب. وشاهدوا ما شئتم من أفلام تاريخية فى أوربا ـ فيلم «غاندى» على سبيل المثال ـ وستجدون أنه من الضرورى الاحتفاظ للتاريخ بهيبته وجلاله، وليس من العسير إخراج فيلم تاريخى يلتزم على الأقل بالأسس الكبرى والعامة. فابن رشد مِلْكٌ للعرب جميعًا، بل إن الأوربيين قد عرفوه عن طريق أفكاره حين انتقلت أفكاره إلى أوربا، بحيث يكون من الصحيح القول بأن أوربا قد تقدمت لأنها اختارت النموذج «ابن رشد». أما نحن العرب، فقد أصابنا التأخر والرجوع إلى الوراء لأن النموذج بالنسبة لنا كان الغزالى، العدوّ اللدود للفلسفة والتفلسف.

لم تكن حياة ابن رشد الشخصية هى الشغل الشاعل، إذ إنه فيلسوف ويهمه بالدرجة الأولى حياة الفكر والتفلسف. صحيح أنه ـ للأسف الشديد ـ قد لجأ إلى الزواج والإنجاب، وكان واجبًا عليه الحرص على حياة العزوبة حتى يتفرغ تمامًا للفكر والإبداع، ولكن هذه أمور قد لا تتعلق تعلقًا رئيسيًا بما يريده المشاهد لابن رشد وفكره. توجد جوانب رئيسية من بينها تفاصيل محاكمته، ونفيه خارج قرطبة، وما حدث له بعد عودته من المنفى، والمنشور الذى صدر بعد محاكمته والذى يكشف لنا عن السبب الحقيقى لنكبته ـ أى: نفيه ـ والمنشور موجود فى كتابى «تجديد فى المذاهب الفلسفية» لمن يريد أن يطلع عليه، والأفكار الرئيسية للمنشور موجودة فى سائر كتبى الخاصة بابن رشد، ومن بينها: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، و«المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد»، و«ثورة العقل فى الفلسفة العربية». . فهل وضع فيلم «المصير» هذه الأمور فى اعتباره؟ . . أرجو ذلك، وإن كنت قد علمت من خلال ما كتب عن الفيلم، أنه لم يضع هذه الجوانب الرئيسية فى اعتباره وتقديره.

بل إن الحريق الذى تم إعداده بناء على أمر الخليفة، لم يكن المقصود منه، كتب ابن رشد وحده، بل كتب المنطق والفلسفة والتنجيم، سواء كانت لابن رشد أو غيره من المفكرين والفلاسفة.

غيرُ مُجْدٍ في مِلّتي واعتقادي: الضرب بالحقائق التاريخية عرض الحائط، فالتاريخ هو ذاكرتنا، ومن يهمل تاريخه فلا ماضي له ولا مستقبل.

أقول إنه من الصواب تمامًا أن نسعى إلى عمل العديد من الأفلام السينمائية عن ابن رشد آخر فلاسفة العرب ولكن بشرط الالتزام بالحقائق التاريخية ابتداء من الأماكن التي يجب أن يتم فيها التصوير. فابن رشد عربيٌّ عاش في المغرب (الأندلس) ولم يكن من أبناء المشرق العربي (تم التصوير في مصر وسوريا ولبنان !!!). وابن رشد خالدٌ لحسِّه النقديّ وحقيقة فكره التنويريّ، ولم يكن خلوده آتيًا من حياته الشخصية كرب عائلة. إنه لم يكن من عامة الناس، بل كان فيلسوفًا بالدرجة الأولى، ويعد عميدًا للفلسفة العقلية في بلداننا العربية من مشرقها إلى مغربها. هذا هو ابن رشد الحقيقي من خلال ما كتب عنه قديمًا، ومن خلال ما كتبت عنه في مؤلفاتي منذ ما يقرب من نصف قرن من الزمان. فهل سنجد الحقيقة من خلال الفيلم المنتظر، أم سنجد شخصًا آخر غير ابن رشد ؟!.



(٣)

ابن رشد وحوار حول فيلم «المصير» !!!

طالبَ بالالتزام بالحقائق التاريخية
أستاذ للفلسفة العربية يهاجم يوسف شاهين وفيلم «المصير»

القاهرة ـ القدس العربى:

فتح د. عاطف العراقى أستاذ الفلسفة العربية بجامعة القاهرة، النار على فيلم «المصير» للمخرج يوسف شاهين، مؤكدًا أن هذا الفيلم لا يعبر عن الفيلسوف العربى الإسلامى ابن رشد، الذى يحتفل العالم بمرور ثمانية قرون على وفاته فى شهر كانون الأول (ديسمبر) عام ١٩٩٨م. وأشار إلى ضرورة أن يعلن المخرج يوسف شاهين أن فيلمه «المصير» ليس عن ابن رشد، بل هو عن أحد الفقهاء الذين تخيلهم يوسف شاهين فى ذهنه الخاص، من خلال رؤيته، ولم ينكر د. العراقى أن الفيلم من الناحية السينمائية جميل وباهر، لكن عدد الأخطاء التى رصدها، وهى أخطاء ـ فى الأصل ـ تاريخية، تؤكد صحة وجهة نظر د. العراقى نفسه التى أعلنها عقب معرفته بتصوير شاهين لفيلم عن ابن رشد، والتى أوضح فيها د. العراقى بعض التحفظات مثل اختيار الفنان محمود مرسى بدلاً من نور الشريف للقيام بدور ابن رشد، لمقدرة محمود مرسى ـ من وجهة نظر العراقى ـ فى تجسيد الدور أمام المشاهد العربى، وضرورة العودة إليه ـ د. العراقى ـ أثناء كتابة السيناريو، كى يسجل الحقائق التاريخية التى يجب أن ينتبه إليها يوسف شاهين، حتى يأتى فيلمه مصداقًا لهذه الحقائق التاريخية، ما دام يصنع فيلمًا عن ابن رشد، فلابد أن يلتزم بالحقائق التى سجلها التاريخ عن هذا الفيلسوف.

وأكد د. العراقى أنه لا يعرف طريق القاضى، حتى لا يفهم الناس أنه يعرقل

حرية التعبير، ويقف ضد التنوير والعقلانية، كما أشيع عنه فى فترة سابقة، عندما أراد التنبيه على التمسك بالحقيقة التاريخية، فهاج عليه البعض، ووضعوه فى خانة الظلاميين وأنه ضد الفيلم، خاصة أنه سبق له الوقوف أمام محكمة جنايات المنصورة منذ ثلاثة أعوام، عندما حاول بعض المحامين الزجّ به فى قضايا تتصل بدفاعه عن ابن رشد، وهو الموقف الذى يراه. د. العراقى محسوبًا على خانة التنويريين، من خلال جهده العلمى والفكرى المتواصل طوال أكثر من أربعين عامًا، محققًا وشارحًا لفكر ابن رشد وأفكار العقلانيين فى التراث العربى الإسلامى.

وطالب د. العراقى التليفزيون المصرى بضرورة الإعداد من الآن لمسلسل تليفزيونى، يتكون على الأقل من ثلاثين حلقة، عن ابن رشد، كى يغسل التليفزيون عار الفيلم، الذى حاول يوسف شاهين أن يلصقه بابن رشد.

وأعلن عن استعداده للعمل كمراجع تاريخى مجانًا لإنجاز هذه الحلقات بالشكل الأكمل، الذى يحرص فيه على إثبات الحقائق التاريخية التى سخر منها فيلم المصير. وعدَّد د. عاطف العراقى **أكثر من أربعين خطأ تاريخيًا**، وقع فيها **يوسف شاهين** فى فيلم «**المصير**»، تبدأ منذ المشاهد الأولى للفيلم، إذ جاء بالحوار أن الخليفة المنصور حريص على الاهتمام بكتب الفلسفة، بينما الثابت تاريخيًا أن الخليفة المهتم بجمع كتب الفلسفة وقراءتها هو الخليفة **أبو يعقوب والد الخليفة (أبى يوسف، المسمَّى بالمنصور)**، أما الخليفة المنصور فهو الذى حدثت فى عهده نكبة ابن رشد. وهذا خطأ تاريخى، وإلا كيف نبرّر أن نكبة ابن رشد لم تحدث فى عهد الأب، ولكن حدثت فى عهد الابن، نظرًا للخلاف الفكرى الذى كان قائمًا بين الأب والابن، وكان على الفيلم أن يوضح هذه القضية حتى لا يظلم تاريخ الأندلس.

أيضًا لم تظهر فى الفيلم البيئة الفكرية لابن رشد بالصورة اللائقة، إذ لم تكن نكبة الفلسفة فى كل عهود الخلفاء فى الأندلس، لكن شهدت الفلسفة فى بعض

الفترات ازدهاراً، وشهدت فترات أخرى هجوماً عنيفاً على ثلاثة علوم أساسية هى: المنطق والفلسفة والتنجيم.

أيضاً أشار الخليفة المنصور فى حديثه بالفيلم إلى السخرية من ابن رشد، لأنه كتب مؤلفه «تهافت التهافت» وهاجم الغزالى، والمعروف تاريخياً أن كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالى تم إحراقه بالمغرب العربى، كما كان الغزالى أيضاً مرفوضاً فى بعض الفترات بالأندلس والمغرب العربى.

أما المهزلة التاريخية فهى تركيز الفيلم على مجموعة الغجر وكيف أنهم قاموا بحماية ابن رشد وكتبه، وربما لجأ المخرج إلى هذه الحيلة من خياله، بعيداً عن الحقائق التاريخية جرياً وراء مطالب شباك التذاكر.

أما لغة الحوار فى الفيلم والتى اعتمدت العامية المصرية، فهى فى نظر د. العراقى واحدة من أكبر درجات السقوط والسطحية التى وقع فيها الفيلم، إذ كيف يعقل أن يتحدث الفيلسوف ابن رشد بهذه العامية المسطّحة، وبألفاظ سوقية لا تقال إلا فى الحوارى، وكان الأفضل أن يأتى الحوار بالفصحى المبسطة، خاصة أن الشخصية الرئيسية فيه هى فيلسوف وفقيه وقاضى القضاة، وأن الفيلم يشاهده العرب ـ كما هو مفترض ـ فلابد أن يأتى حواره بالفصحى المشتركة بين العرب.

أيضاً لم يثبت فى كتب التاريخ أن أحداً من الطامعين فى منصب قاضى القضاة قام بتقديم شكوى ضد ابن رشد، وهو ما نصح به الخليفة المنصور فى الفيلم الشيخ رياض لتقديم هذه الشكوى ضد ابن رشد. أيضاً يظهر الفيلم ابن رشد كرجل عادى، يأكل الطعام طوال الوقت ويمشى فى الأسواق، أكثر من القراءة والكتابة، ولم يوضح لنا الفيلم كيف يفكر ابن رشد، ولا متى، ولا أين؟ فى حين جاء الفيلسوف فى الفيلم مهتماً بالكعك الذى تصنعه زوجته. والثابت تاريخياً أن لابن رشد أبناء كثيرين ولم تكن له ابنة واحدة فقط كما جاء فى الفيلم، كما ذكر ابن رشد نفسه أنه بعد عودته من المنفى، قال: أعظم ما طرأ علىَّ بعد النكبة، أننى حاولت أن أدخل أنا وابنى عبد الله مسجداً للصلاة، فثار

علينا بعض سفلة العامة وأخرجونا منه. ولم يتحدث الفيلم عن حياة ابن رشد فى المنفى الذى قضى فيه أكثر من عام، فى بلدة قريبة من قرطبة تسمى بلدة «أليسانة»، وأهمية ظهور هذه البلدة فى الفيلم يرجع إلى أن أكثر أهلها كانوا من اليهود، وهناك من المستشرقين من ذهب إلى القول بيهودية أصل ابن رشد، وهو ما سبق أن قمت بمناقشته فى العديد من كتبى[1]، لكنه على المستوى الدرامى كان يمثل عاملاً مهمًا فى إلقاء الضوء على الصراع العربى ـ الإسرائيلى من وجهة نظر معاصرة، عبر أحداث الفيلم. كما أنه لم يثبت تاريخيًا أن ابن رشد قام بحرق كتاب من كتبه، كما لم يثبت أنه فى حياة ابن رشد تم نقل كتبه إلى أوربا. وابن رشد يعد طبيبًا وكتب آلاف الصفحات فى الطب، لكن الفيلم لم يظهره إلا فى دور المعالج للخليفة أو لأحد الأفراد، كما أنه كان فقيهًا، ترك آلاف الصفحات فى الفقه، وهو ما عالجه الفيلم بسطحية، وكان المفروض أن يقيم الفيلم العلاقة الجدلية بين أدوار الطبيب والفقيه والمعلِّم والفيلسوف التى تجمعت فى شخص ابن رشد.

أيضًا لا نجد تفصيلات حول نكبة ابن رشد، وتمت معالجتها بطريقة سطحية، وكان ابن رشد فى الفيلم أثناء حريق كتبه، فى موكب وقد تجمع حوله الناس لتحيته والسلام عليه، فى حين أن الثابت تاريخيًا أن الخليفة استدعاه إلى بلاط الحكم، وتمت محاكمته أمام جمع من العلماء، ثم الحكم بطرده ونفيه إلى بلدة «أليسانة» وبعد ذلك صدر منشور الخليفة الذى كتبه عبد الله بن عياش، والذى تضمن حملة عنيفة على كتب المنطق والفلسفة، وأقيمت لهذا الغرض محرقة كبرى، لإحراق أىّ كتاب يتم العثور عليه فى هذين المجالين، لأىّ مؤلف وليس لابن رشد وحده.

ولم يثبت تاريخيًا تهريب نسخة من كتب ابن رشد إلى مصر بمعرفة ابن الخليفة المنصور كما جاء فى الفيلم، وبعض كتب ابن رشد لا توجد أصولها إلا فى ترجماتها العبرية وليس فى النص العربى، وتمت ترجمة بعض كتب ابن رشد بعد

(١) راجع ـ على سبيل المثال ـ كتابنا: «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية» ـ دار المعارف ـ القاهرة.

أن انتقلت إلى أوربا، إذ لم يعرف الأوربيون أرسطو فى البداية إلا من خلال شروح ابن رشد عليها.

وتساءل د. عاطف العراقى كيف يتم عمل فيلم عن ابن رشد ولا يذكر فيه شىء عن وفاة هذا الفيلسوف، وهو حادث ملىء بالعناصر الدرامية وانتقال جثمانه حتى دفن فى قرطبة، لأن ابن رشد دفن أولاً فى مراكش، فى الجبانة الواقعة خارج باب تاغزوت، وبعد ثلاثة أشهر حُمل إلى قرطبة حيث دفن فى روضة سلفه، بمقبرة ابن عباس، ويروى ابن عربى الصوفى أنه شاهد تحميل جثته - ابن رشد - على دابة لتنقل إلى قرطبة.

إن أكبر جناية فى الأفلام التاريخية، عندما يتم تصوير الفيلم بعيدًا عن الواقع التاريخى، ودون الاستعانة بمتخصصين فى تاريخ وفلسفة ابن رشد. وينصح العراقى يوسف شاهين بأن يعلن على الناس أن فيلمه يسمى «المصير» لكنه ليس عن ابن رشد، وإلا سنكون كالقطة التى تأكل أبناءها.

أما السؤال عن حرية الفنان فى تناول الأحداث التاريخية، فيؤكد العراقى أن الفنان يمتلك دائمًا رؤيته الفنية، ولا حكر على أحد فى حريته الفنية لكن أمام الحقائق التاريخية لابد من الالتزام بها كإطار عام وإلا فما الفرق بين الفيلم التاريخى وغير التاريخى، ولو قُدر أن يعيش بيننا الآن أحد أحفاد ابن رشد، لما تردد فى إعلان براءة جده من هذا الفيلم وسارع بمقاضاة يوسف شاهين.

ويؤكد د. العراقى أنه يلتزم فى كل هذا بالحقيقة العلمية ولا يهتم بأى شىء آخر حتى لو هاجمنى كل محبّى يوسف شاهين، فما أسهل أن أكتب قصيدة مدح فى الفيلم، وأنا مختلف معه تمامًا، ويكفى أن الفيلم - على مدى ساعتين - لم يذكر - من قريب أو من بعيد - أىّ ذكر لابن طفيل، الذى قدَّم ابن رشد للخليفة، وهو الذى شجَّع ابن رشد على شرح كتابات أرسطو، وضمَّه إلى المجلس العلمى للخليفة.



الملحق الثانى عشر

* يتضمَّن هذا الملحق مقالة موجزة تتضمن دعوة للاحتفال بابن رشد وفلسفته. وكان كاتب هذه السطور قد درج منذ سنوات بعيدة، على التنبيه إلى ضرورة الاحتفال بفكر ابن رشد فى جميع المحافل الثقافية والأكاديمية والإعلامية. وقد اخترنا هذه المقالة من بين عشرات المقالات التى سبق نشرها داخل مصر وخارجها طوال ما يقرب من أربعين عامًا من الزمان.

* كما يتضمَّن هذا الملحق ردًا موجزًا لتصحيح بعض الأخطاء التى وردت فى مقالة لأحد الباحثين، عن فلسفة ابن رشد. وقد نشرت المقالة، ونشر الرد أو التصحيح بجريدة «الأهرام» التى تصدر بالقاهرة.

(١)

هل ستحتفل مصر بالفيلسوف ابن رشد؟

من الأمور التى يؤسف لها أننا فى مصر وفى الوقت الذى نجد فيه أكثر دول العالم شرقًا وغربًا، تحتفل بذكرى مرور ثمانية قرون على وفاة عميد الفلسفة العقلية فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه، **ابن رشد**، لم نستعد لإقامة مجموعة من المؤتمرات والندوات التى تليق بفكر الفيلسوف الذى توفى فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م. لقد كان من المنتظر، ومصر هى رائدة العروبة، رفع الظلم عن هذا المفكر الشامخ والذى نحن الآن فى أمسّ الحاجة لدراسة أفكاره، وما أعظمها وما أروعها وحتى لا نكون كالقطة التى تأكل أولادها.

لقد ظُلم ابن رشد فى حياته، تمت محاكمته محاكمة ظالمة من جانب أناس بلغوا درجة كبيرة من التخلف العقلى والعياذ بالله، وتم نفيه وإحراق الكثير من كتبه. وما أجدرنا فى مصر العزيزة وعن طريق المؤسسات الثقافية والإعلامية وما أكثرها فى مصر، أن نقوم برفع الظلم عنه عن طريق دراسة أفكاره وإنشاء كرسى للدراسات الرشدية فى كل جامعاتنا، وتحقيق كل كتبه ونشر القيم العليا التى دعانا إليها وأن نجد العديد من البرامج الإذاعية والتليفزيونية تخصص عدة ساعات فى اليوم العاشر من الشهر القادم للحديث عن جوانب عظمة ابن رشد وكيف يمكن الاستفادة من أفكاره فى حياتنا المعاصرة نحن أبناء مصر والعروبة. هل نجد فرنسيًا يجهل قدر فولتير؟ وهل نجد انجليزيًا لا يعرف شكسبير أعظم شعراء العالم؟ كلاً ثم كلاً. أما فى مصر فمن النادر أن نجد من يعرف حقيقة فكر ابن رشد.

لقد كان ابن رشد فقيهًا على درجة كبيرة من التنوير. كان طبيبًا وعالمًا. كان فيلسوفًا وقف على قمة عصر الفلسفة العربية. ويوم وفاته انقطع وجود الفلاسفة فى عالمنا العربى. ويقينى أننا إذا أردنا السعى إلى التنوير، إلى التقدم الخلاّق،

فيجب وصل ما انقطع، يجب أن نبدأ بابن رشد ثم نواصل سعينا لدراسة أفكار هؤلاء الذين آمنوا بربهم وآمنوا بوطنهم من أمثال **رفاعة الطهطاوى وطه حسين وعباس العقاد وأحمد لطفى السيد والأب جورج قنواتى، وتوفيق الحكيم**. أما أن نجعل طلابنا فى الجامعات يعيشون فكريًا فى ظل المذكرات الجامعية السوداء، وأن نجعل مواطنينا يجدون كل يوم الكتب التى تنشر الظلام، فإن هذا يعد الكارثة بعينها.

وإذا كان من حقنا أن نفخر بأن بلداننا العربية قد أنجبت ابن رشد، إلا أنه من الواجب علينا نشر أفكاره ودراسة آرائه وغرس اتجاهه العقلى النقدى التنويرى.

لقد دعانا ابن رشد إلى الانفتاح على كل الثقافات، يونانية وعربية. ونحن الآن فى أمسِّ الحاجة إلى التمسك بدعوته بعد أن وجدنا انتشارًا للفكر الأصولى الذى يدعونا إلى الهجوم على الحضارة الأوربية، ويزعم التعارض بين التقدم العلمى والأخلاق، ويردد المقولة الفاسدة، مقولة الغزو الثقافى، بحيث يردد أفكار بعض دول البترول، أى: ينطلق مما نسميه البتروفكر.

كان ابن رشد رائدًا من رواد الفكر النقدى، وأيضًا نحن الآن فى أمسِّ الحاجة إليه. لقد نقد أكثر الآراء والاتجاهات التى شاعت قبله. نقد الصوفية وحديثهم عن الخرافات. هاجم الأشاعرة الذين تدخل أفكارهم فى دائرة اللامعقول. نقد الغزالى أكبر عدوٍّ للفلسفة والتفلسف... إلى آخر الآراء التى قام ابن رشد بالكشف عن أسسها الضعيفة والفاسدة، وإن كان أكثرهم لا يعلمون. فلو كنا قد وضعنا فى اعتبارنا ما قاله ابن رشد منذ ثمانية قرون، لكان الحال غير الحال. إننا نجد الآن انتشارًا للفكر الخرافى وتأييدًا لكل كتاب من كتب التراث، رغم أننا نجد فى كتب التراث كمًّا هائلاً من الخرافات التى تفوق عدد سكان الدول العربية من المحيط إلى الخليج. فهل استمعنا إلى درس ابن رشد فى هذا المجال؟!!

دعانا ابن رشد إلى التمسك بطريق العقل والمعقول، إن العقل هو الطريق الذهبى، الطريق الذى على أساسه نفتح النوافذ ونجدد الهواء. ومن يرتضِ

لنفسه طريق اللامعقول فإنه سيكون محبوسًا بين جدران أربعة، حيث الركود والاختناق والموت.

لقد التزم ابن رشد بهذا الطريق، طريق العقل الذى يعد أعظم الأشياء قسمة بين البشر، فى دراسته لنظرية المعرفة والبحث فى الوجود، والبحث فى الإلهيات، وأيضًا فى نقده لآراء الفلاسفة الذين سبقوه من أمثال الفارابى وابن سينا، بالإضافة إلى أهل الظاهر الذين يحاربون القياس الشرعى والتأويل العقلى. قيم خالدة دعانا إليها ابن رشد، وكان بإمكانه الدعوة إلى مزيد من القيم والأفكار الخالدة البناءة. ولكن يبدو أن زواجه قد وقف حائلاً بينه وبين القول بالمزيد من الأفكار والقيم الخالدة. فلم يدرك ابن رشد التعارض التام بين الإبداع والزواج. ولكن ابن رشد استطاع أن يعوّض ذلك بالمزيد من الجهد والدراسة بحيث لم ينقطع عن القراءة والكتابة إلا يوم وفاة أبيه وليلة زواجه.

وابن رشد الذى ترك لنا مئات الصفحات فى المجالات العلمية من طب وطبيعيات وفلك، كانت عقليته عقلية علمية. إن هذا درس نتعلمه فى حياتنا الآن من ابن رشد، ونعنى به الصلة بين الجوانب العلمية والجوانب العقلية والاتجاهات النقدية. لقد مزج فى اقتدار بين هذه الجوانب حتى إننا لا نتردد فى القول بأننا إذا أهملنا الدروس الرشدية، فإننا كعرب معاصرين سنخسر الكثير. إن هذا الاتجاه الرشدى يعد كالبوصلة التى تحدد لنا الاتجاه، وما أعظمه من اتجاه. إنه اتجاه دعانا إليه الفيلسوف ابن رشد فى ثقة ويقين وشموخ.

إننى لا أتردد فى التأكيد على ما أقول به اليوم بعد أن عشت مع أفكار ابن رشد أكثر من أربعين عامًا، وكتبت عنه آلاف الصفحات. نعم إنه الفيلسوف الذى يجب أن نتنفس أفكاره، وما أعظمها.

لا نريد اليوم ظلمًا لابن رشد، كالظلم الذى وجدناه فى الماضى. إن ابن رشد لم يكتب ما كتبه إلا لكى ندرس أفكاره ونقوم بتحليلها، وبعد ذلك من حقنا أن نتفق معه أو نختلف. ويقينى أن الاتفاق مع من دعا إلى تقديس العقل واعتباره

الحجة والدليل سيكون أكثر بكثير من الاختلاف معه. أما أن نحارب هذا الفيلسوف دون أن ندرس أفكاره وذلك على النحو الذى نجده حاليًا عند أشباه الأساتذة الذين انتشروا فى جامعاتنا وحياتنا الثقافية، فإنه يعد ظلمًا، وأىّ ظلم. لقد زوّروا أفكاره وحاولوا النظر إليه من خلال منظور تقليدى، منظور أصولى إرهابى، بل طالبوا بحرق كتبه لأنه من أهل التنوير.

نعم نجد العديد من الدروس الخالدة من خلال قراءة فكر ابن رشد. لقد ميز بين مجال الدين ومجال الفلسفة. وهذا التمييز بين المجالين يفيدنا اليوم فائدة بغير حدود. إنه يؤدى إلى القول بأن فلسفتنا عربية وليست فلسفة إسلامية. لقد شاع مصطلح الفلسفة الإسلامية لأسباب تاريخية ومنذ أيام الشيخ مصطفى عبد الرازق، ولكن الصحيح هو أن نطلق عليها «**فلسفة عربية**».

تعلمنا من ابن رشد عدم اللجوء إلى تكفير أىّ إنسان. لقد كان فيلسوفًا ولم يكن من أعوان الإرهاب. ابتعد تمامًا عن الطريق الخطابى الإنشائى ورفع البرهان فوق كل مراتب التصديق. إنه يقول:

«أعنى بالحكمة النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان».

فلنحتفل فى مصر بابن رشد. وصور الاحتفال لا حصر لها. ونحن فى انتظار **اليوم العاشر من ديسمبر القادم** حتى نرى هل ستحتفل مصر كلها بهذا الفيلسوف أم أن ذكراه ستوضع فى زوايا الإهمال والنسيان. نعم يجب أن نحتفل بذكراه حتى لا تلحق بنا لعنة الفلاسفة، وحيث تحلّق روح فيلسوفنا فى السماء وهى سعيدة حين تعلم أن المهتمين بأمور الثقافة يدركون ما للناس على الناس من فضائل وخدمات.



(٢)

تعقيب على مقالة

«الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد»(*)

(تصحيح أخطاء)

(*) نشرت بجريدة الأهرام ـ القاهرة.

اطّلعت على مقالة السفير **محمد عبد الونيس محمد** عن الذكرى المئوية الثامنة لوفاة آخر فلاسفة العرب ابن رشد والمنشورة بجريدة الأهرام فى ١٧ نوفمبر. ومع ترحيبى بالكتابة عن ابن رشد أعظم فلاسفة العرب، إلا أننى أجد واجبًا علىّ نحو قراء جريدة الأهرام وكمهتم بفلسفة ابن رشد منذ أكثر من أربعين عامًا، التنبيه إلى بعض الجوانب التى نجدها فى مقالة الأستاذ السفير، ومن بينها ما يلى:

١ ـ تذكر المقالة أن ابن رشد ولد فى العاشر من ديسمبر، والصحيح أنه توفى فى هذا التاريخ. فالتاريخ المذكور فى المقالة هو تاريخ الوفاة وليس تاريخ المولد. وهذا التاريخ الميلادى يقابله التاسع من صفر عام ٥٩٥هـ.

٢ ـ لم يكن قيام ابن رشد بشرح كتب أرسطو، بتكليف من الخليفة مباشرة، بل الصحيح هو أن ابن طفيل الفيلسوف المعاصر له فى بلاد الأندلس، قابل ابن رشد، وقال له: إن الخليفة يشكو من قلق، أى: صعوبة كتب أرسطو، ويطلب منى أن تُشرح له، ولكننى مشغول الآن بما هو أهم، وأرجو أن تقوم أنت بهذا العمل، فالطلب ـ طلب الشرح ـ لم يكن من الخليفة لابن رشد مباشرة. هذه معلومة تاريخية مهمة، إذ إن ابن طفيل كان على صلة وثيقة بالخليفة.

٣ ـ سبب نكبة ابن رشد، أى :نفيه إلى بلدة أليسانة فترة من الزمان، لم يكن راجعًا بالضرورة إلى أسباب سياسية، بل لابد أن نضع فى اعتبارنا كراهية المنطق والفلسفة فى فترات عديدة داخل بلاد الأندلس. إن السبب الحقيقى لنكبة ابن رشد يرجع إلى اشتغاله بالفلسفة والمنطق أساسًا: والدليل القوى على ذلك، أن الخليفة الذى حدثت فى عهده نكبة ابن رشد، حين أمر بحرق كتب الفلسفة وبعض العلوم، لم يوضع فى النار كتب ابن رشد فقط، بل الكتب الفلسفية التى

تم العثور عليها سواء لابن رشد أو غيره. والمنشور الذى صدر بخصوص نكبة ابن رشد، يحمل كراهية للعلوم الفلسفية والمنطقية بوجه عام.

٤ ـ لم يقل ابن رشد فى أىّ كتاب من كتبه بأن العالم مخلوق، أى: مُحدَث. والصحيح هو قول ابن رشد بقدم العالم. والدليل على ذلك ليس أقواله فقط، بل هجومه على الغزالى الذى قال بحدوث العالم ـ أى: القول بخلق العالم من العدم. ويمكن الرجوع ليس إلى شروح ابن رشد على أرسطو فحسب، بل إلى كتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، الذى رد فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالى.

إننى أشكر السفير الأستاذ محمد عبد الونيس على اهتمامه بابن رشد الفيلسوف الذى ظُلم حيًا وظُلم ميتًا، ولكن من الواجب علىَّ ـ كما قلت ـ التنبيه إلى هذه النقاط الجوهرية وحتى لا نصدر أحكامًا قد تعوزها الدقة على ابن رشد وفلسفة ابن رشد. إن هذا التصحيح أجده مسألة ضرورية وجوهرية.



الملحق الثالث عشر

كتابات نقدية عن بعض دراساتي لفلسفة ابن رشد

ويتضمن هذا الملحق:

(١) دراسة الأستاذ الناقد فاروق عبد القادر.

(٢) دراسة الدكتور سالم يفوت (المغرب).

(٣) دراسة الأستاذ غالب هلسا لكتاب «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد».

(٤) دراسة الدكتور إبراهيم ياسين.

(٥) دراسة الدكتورة زينب عفيفى شاكر.

(٦) صفحات من كتاب «مؤلفات ابن رشد» للأب الدكتور جورج قنواتى. وكنت قد شاركت أستاذى الأب قنواتى فى تنظيم المادة العلمية لهذا الكتاب المهم، وقد تفضّل سيادته بالإشارة والحديث عن كتابى «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد».

(٧) تصدير الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى لكتاب «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد».

(٨) جزء من دراسة للدكتور عبد الرزاق قسوم (الجزائر) عن دراساتى الرشدية.

(٩) دراسة الدكتور عصمت نصار لكتاباتى فى الفلسفة الرشدية.

(١٠) جزء من دراسة الباحثة الألمانية أنكا فون كوجوجلن لكتبى فى مجال الفلسفة الرشدية.

(١١) خطابات بخصوص رد الاعتبار للفيلسوف ابن رشد.

(١)

فاروق عبد القادر: ابن رشد معاصرنا (*)

(*) دراسة نشرت فى مجلة «الفكر المعاصر» ـ مايو ١٩٧٩م.

يبدأ الدكتور العراقى بحثه بتأكيد أن المكانة التى يحظى بها ابن رشد فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى والعالمى إنما ترجع إلى بروز الحسّ النقدىّ عنده من جهة، ومواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى.. حتى إن فلسفته تعد تعبيراً عن ثورة العقل وانتصاره، ولهذا نقول عنه إنه فيلسوف العقل فى الإسلام، بالإضافة إلى قيامه بالكثير من الشروح على مؤلفات أرسطو واتخاذه مواقف خاصة به أثناء قيامه بتلك الشروح.

ولا يعنى هذا أن الحسّ النقدىّ أو المنهج النقدىّ الذى سار فيه ابن رشد يعد شيئًا غير الجانب العقلانى عند هذا الفيلسوف، بل على العكس من ذلك تمامًا، إذ سنرى أن منهج النقد فى فلسفة هذا الفيلسوف كان قائمًا على أساس تمسك ابن رشد بالعقل، وإعلاء كلمته فوق كل كلمة، بمعنى أن ابن رشد حين ينقد هذا الفيلسوف أو ذاك، أو ينقد اتجاهًا من الاتجاهات، فإنه يقيم نقده على أساس تمسكه بالعقل، بحيث لا يرضى عنه بديلاً، إنه ـ كما سنرى ـ حين يبين أن ابن سينا قد أخطأ، فإنه ينقده لابتعاده عن المسار العقلى، وحين يبرز ضعف الطريق الصوفى، فإن ذلك يقوم على أساس اعتقاده بأن طريق العقل وطريق التصوف لا يمكن أن يلتقيا..

ولا شك فى أن ثمة عوامل قد ساعدت على إبراز هذا المنهج عند ابن رشد، منها ـ كما يشير الدكتور العراقى ـ اشتغاله بالقضاء والفقه، فهو فى تناوله للقضايا الفقهية والفلسفية جميعًا يلجأ إلى استخدام القياس والاجتهاد. هذا المنهج نفسه هو ما دعا ابن رشد إلى القول بوجوب تأويل الآيات دون الوقوف عند ظاهرها، ويقول: «**إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها،**

وكان الاعتبار ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه. وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى، وبيّنٌ أن هذا النحو من النظر الذى دعا الشرع إليه وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس وهو المسمى برهانًا..». ويؤكد فى عبارة قاطعة: «ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى (وسنحدد ما يعنيه بالتأويل العربى حالاً)، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذ المعنى وجربه، وقصد هذا القصد من الجمع بين المعقول والمنقول. بل نقول إنه ما من منطوق به الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان...» هكذا.. إن بدأ البرهان (العقل) يصطدم بظاهر منطوق الشرع (نص الآية) فقد وجب التأويل. ويحدد ابن رشد فى «فصل المقال» ما يعنيه بالتأويل العربى: «معنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل فى ذلك بمادة لسان العرب فى الترميز من تسمية الشىء بشبيهه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى..». ذلك هو الضابط الذى يصفه ابن رشد لصحة التأويل.

وفيما يتعلق بالصوفية فإن ابن رشد يأخذ عليهم أن طرقهم فى النظر ليست طرقًا نظرية، أى: مركبة من مقدمات تؤدى إلى نتائج، إذ إنهم يرون أن معرفة الله وغيره من الموجودات عبارة عن شىء يُلقى فى النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب. إنهم يذهبون إلى أنهم يعرفون الله بالله. قيل لذى النون: بم عرفت الله تعالى؟ قال: بالله. قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله، وهو لا يعرف الله إلا بالله.

ويرد ابن رشد فى وضوح وحسم: «إن هذه الطريقة ـ طريقة الصوفية ـ وإن

سلّمنا بوجودها فإنها ليست عامةً للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هى المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثًا، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه إلى طريق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطًا فى صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطًا فى ذلك، لا أن إماتة الشهوات هى التى تفيد بذاتها، وإن كانت شرطًا فيها، كما أن الصحة شرط فى التعليم، وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها فى جملتها حثًا، أعنى: على العمل، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة فى النظر فعلى الوجه الذى قلنا، وهذا بيِّنٌ عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه..».

ويعلق الدكتور العراقى على هذا النص بقوله: «وهكذا يكشف لنا ابن رشد فى معرض نقده للطريق الصوفى كيف أن هذا الطريق يتنافى مع الطريق العقلى، إذ إن الطريق الصوفى يعد طريقًا فرديًا ذاتيًا. ومن هنا لا يمكن إقامة البرهان على أىّ قول من أقوال الصوفية، نظرًا لأنها لا تعدو كونها نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل، إنهم ـ بمنهجهم الذوقى هذا ـ يحطمون أسس المعرفة العقلية. إذ لابد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة. أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدرى العبد كيف حصلت له. فإن هذا يعد ـ فيما نرى من جانبنا ـ نوعًا من الإفلاس الفكرى. ولهذا يعد اتجاه الصوفية إنكارًا لمبادئ العقل والمنطق، إذ كيف نجمع بين الاتجاه الصوفى وبين الدعوة إلى النظر فى الكون والتوصل إلى معرفة الخالق، وكيف يتسنى لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقيامها على مبادئ معقولة..».

وبعد أن يقف الدكتور العراقى بالتفصيل عند نقد ابن رشد لابن سينا فى وجوهه المختلفة يلخص لنا وجوه المنهج عند ابن رشد. يقول الدكتور العراقى: «فإذا أردنا فى ختام دراستنا إبراز وبلورة الأسس التى يستند إليها المنهج النقدى والتى سبق أن أشرنا إليها، استطعنا القول بأن أبرز هذه الأسس تتمثل فى:

أساس أول: هو عدم الوقوف عند ظاهر الآيات القرآنية، بل القيام بتأويلها،

لأن ابن رشد يعلم تمامًا أنه لن يكون بإمكانه الدعوة لفلسفة مفتوحة لا مغلقة، فلسفة يكون بإمكانها أن تستوعب تيارات عديدة تخضع للتيار العقلى، إلا إذا قام بهذا التأويل. وهذا قد ساعده على التوفيق بين الفلسفة والدين كما ساعده على نقد الحشوية الذين يقفون عند ظاهر الآيات ولا يسمحون بالقياس والتأويل.

أساس ثان: هو إبراز أخطاء الطريق الصوفى، إذ إن ابن رشد كان على وعى تام بأن حكمة الصوفية تتقابل وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد، نظرًا لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحسّ أو إلى العقل. ولعل هذا كان من الأسباب القوية التى دفعت ابن رشد إلى نقد فكر الغزالى الذى يعد مفكرًا صوفيًا. وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن الغزالى حينما أصبح صوفيًا تحوّل إلى عدوّ لدود للفلسفة والفلاسفة.. كما دفعت ابن رشد أيضًا إلى نقد الطريق الصوفى فى مجال الاستدلال على وجود الله تعالى.

أساس ثالث: هو الكشف عن أخطاء المتكلمين، وخاصة الأشاعرة، إذ إن المنهج النقدى الذى يقوم على العقل يختلف اختلافًا رئيسيًا عن منهج المتكلمين الجدلى، وهو المنهج الذى سارت عليه الفرق الكلامية، سواء كانت من المعتزلة أو الأشاعرة. صحيح أن المعتزلة قد ساندوا العقل. وصحيح أنهم أقرب إلى الفلاسفة، ولكنهم ليسوا بفلاسفة، كما أن منهجهم يعد قلبًا وقالبًا منهجًا كلاميًا. أما الأشاعرة فابن رشد يعد العدوّ اللدود لهم، ولا نجد فيلسوفًا قد كشف عن التناقضات والأخطاء التى وقعوا فيها أكثر من فيلسوفنا ابن رشد. وذلك فى مؤلفاته وشروحه معًا. وابتعاد منهج ابن رشد ابتعادًا تامًا عن المنهج الجدلى الكلامى هو الذى أدى به إلى نقد آرائهم فى مشكلات عديدة كالخير والشر والقضاء والقدر ووجود الله تعالى والسببية. كما أدى إلى نقد آراء ابن سينا فى المواضع التى تأثر فيها ابن سينا بالعناصر الجدلية والكلامية.

أساس رابع: نجده فى منهج ابن رشد النقدى، هو تأثر فيلسوفنا بأرسطو تأثرًا كبيرًا، إن هذا التأثر من جانبه بأرسطو قد أدى به إلى نقد ابن سينا حينما قال ابن سينا بآراء يتمثل فيها التيار الكلامى أكثر من التيار الأرسطى.

أساس خامس وأخير ـ يعد أهم الأسس وأشملها على وجه الإطلاق فى منهج ابن رشد النقدى ـ وهو الأساس العقلى. إن هذا الأساس هو الذى أدى به إلى نقد كثير من آراء المفكرين الذين سبقوه. بل أدى به إلى نقد تيارات بأكملها كالتيار الصوفى والتيار الكلامى.

ولا شك أن ابن رشد رغم حسّه النقدىّ، كان واقعًا ـ إلى حد ما ـ تحت سيطرة الفلسفة الأرسطية، والدارس لأوجه نقده لكثير من الآراء والتيارات يلاحظ ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أنه يضع فى اعتباره الفلسفة الأرسطية التى يبدى إعجابه بها.



(٢)

ابن رشد ودارسوه المصريون

(عاطف العراقي نموذجا)

للدكتور سالم يفوت (*) (دراسة منشورة).

(ندوة تطور العلاقات المغربية ـ المصرية، الدورة الثالثة سلا ٦ - ٨ يوليو ١٩٩٢م ـ التكامل الثقافى والفنى بين مصر والمغرب ـ المملكة المغربية ـ جمعية أبى رقراق بتعاون مع وزارة الثقافة).

(*) أستاذ بكلية الآداب ـ جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

لن أتعرض هنا بالكلام لكل الذين أفردوا دراسات وأبحاثًا لابن رشد، فى القطر المصرى الشقيق، بل سأكتفى بنموذج واحد منهم، خَصَّصَ جُلَّ - إن لم نقل كلَّ - أبحاثه لفيلسوف مراكش وقرطبة ولبعض فلاسفة ومفكرى المغرب والأندلس، كابن حزم وابن طفيل: إنه الأستاذ **عاطف العراقى**.

وتأتى أهمية تلك الأبحاث من أن صاحبها بلور فيها - ومنذ وقت مبكر نسبيًا - موقفًا من ابن رشد وفلسفته، سيتكرس فيما بعد، على يد باحثين وعلى رأسهم الأستاذ **محمد عابد الجابرى**، رغم اختلاف المنطلقات، بل وربما المقاصد، وغياب كل تأثير وتأثر بين هذين الباحثين. فقد صدر كتاب «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» سنة ١٩٦٨م، بينما عبر الأستاذ الجابرى عن رأيه حول ابن رشد سنة ١٩٧٨م، فى إطار ندوة ابن رشد التى انعقدت بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

وما تجدر بنا الإشارة إليه هنا هو أن النتائج التى توصل إليها الأستاذان العراقى والجابرى واحدة، بل متماثلة، لكن الاختلاف فيما بينهما يكمن فى أن هذا الأخير، وفى تناوله للمتن الرشدى، وظَّف طرقًا وأدوات تمرَّس بها من خلال اهتمامه في وقت ما من الأوقات بالدراسات الإبستمولوجية، وهو ما تجلَّى فى توظيفه لمفهوم أثار ما أثاره من زوبعة ونقاش، مما جعله لا يعود إليه فى الكتابات التى أعقبت كتاب «نحن والتراث»، ألا وهو مفهوم القطيعة.

أما الأول، فلئن لم يستخدم مثل هذا المفهوم، لكن ما أريد له كمفهوم أن يفصح عنه، ظل الهاجس الأساسى المحرك لتفكيره فى جميع مؤلفاته.

ففى كتاب «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» يبين أن مقصده هو القول بأن

الصورة التى حاول تقديمها عن مذهب ابن رشد قد تعين المشتغلين بالفكر الفلسفى على دراسة الفلسفة العربية على أساس نظرة جديدة لا على أساس نظرة تقليدية وغير ناضجة، بل خاطئة(١).

ومن مظاهر الصورة الجديدة التى يقدمها الأستاذ العراقى لابن رشد مهاجمة هذا الأخير للتصوف بصفته سبيلاً لا عقليًا للمعرفة، «وتفرقته المشهورة بين الأقوال الخطابية، والجدلية، والبرهانية، وسعيه للوصول إلى البرهان الذى هو عنده أسمى صور اليقين. وقد لا أكون مبالغًا إذا ذهبت إلى القول بأن مفتاح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل فى هذه التفرقة الجوهرية، وأنه بدون فهم المغزى الذى يكمن وراء هذه التفرقة فإننا لن نستطيع فهم ودراسة ابن رشد كما ينبغى أن يفهم ويدرس، بل نقع فى أخطاء لا حصر لها تؤدى بنا إلى وضع ابن رشد فى قوالب تقليدية جامدة محددة تحديدًا خاطئًا»(٢).

ويمكن القول إن الأفكار الأساسية التى حاول الدفاع عنها فى هذا الكتاب هى أن الرشدية نزعة عقلية فى نظرية المعرفة، تؤمن - فى مستوى نظرتها إلى الطبيعة - بوجود الأسباب والمسببات وبالارتباط الضرورى بينهما، كما تقول بوجود نواميس فى الكون وبوجود طبائع أو خصائص ضرورية لكل شىء، وترتفع باليقين إلى مبادئ العقل الضرورية، وهو أمر يتجلَّى بوضوح فى نقده لأدلة المتكلمين وبراهينهم، وتقديمه - فيما يتعلق بوجود الله مثلاً - براهين جديدة أساسها تقرير مبادئ الحكمة والغائية.

وفى كتاب ثان صدر سنة ١٩٧٣م بعنوان «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية»(٣) يدعو إلى نظرة تجديدية قوامها لا الاستفادة من الدرس الذى تقدمه لنا ردود ابن رشد على المتكلمين والغزالى فحسب، بل وكذلك ردوده على ابن سينا بصفة خاصة. والملاحظ أن المشكل الذى يسترعى اهتمام المؤلف فى

(١) عاطف العراقى: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، القاهرة، ط٢، ١٩٧٩م، ص ٢٣.

(٢) نفس المصدر ص ٢٤.

(٣) عاطف العراقى: «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية»، القاهرة ص ٤٨.

هذا الكتاب هو - نظريًا - موقف المتكلمين والفلاسفة المسلمين من السببية والعلّية، مع التركيز على موقف ابن سينا والغزالى من المسألة ومعارضته الموقف الرشدى منها بوصفه موقفًا متأثرًا بأرسطو، ويعكس تمسك فيلسوف قرطبة ببناء أفكاره الفلسفية على علم عصره - أى: علم أرسطو - والذى لم يكن منفصلاً عن ميتافيزيقا أرسطو؛ لذا فإن النظرة التجديدية تقتضى - حسب رأى الأستاذ العراقى - الاهتمام بشروح ابن رشد على أرسطو باعتبارها شروحًا تعد جزءًا من المؤلفات الرشدية، ينبغى أن تولى اهتمامًا وعناية أكبر من باقى مؤلفاته.

ففى تلك الشروح لا يدع ابن رشد الفرصة تمر دون أن يتوجه بالنقد للمتكلمين أو لابن سينا. ففى معرض تفسيره لما بعد الطبيعة، وبصدد الكلام عن الطبائع، يقول: «**إن من الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشىء الذى هى قوية عليه... وهذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا...**». (المجلة ٢/ ص ١١٢٦) مبرزًا فى نفس الوقت الصلة الوثيقة بين الإيمان بوجود الأسباب والمسببات والإيمان بقدرة العقل ذاته على فهم أسباب الموجودات «فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعًا أن ها هنا أسبابًا ومسبّبات».

وأهم خلاصة ينتهى إليها المؤلف بخصوص موقف المتكلمين من مسألة السببية هى التالية: «إننا لو تساءلنا عن موقف معين دون غيره، بحيث يكون معينًا لنا على تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية عن طريق إحياء التراث من الداخل أساسًا، قلنا إن الموقف هو موقف ابن رشد فى هذا المجال»[1].

ويفعل المؤلف الشىء ذاته مع مسألة القضاء والقدر مثلما طرحتها المذاهب الكلامية، حيث يعمد إلى نقد إطارها الجدلى من منظور تجديدى يستلهم ابن رشد رغم اختلافه - أى: العراقى - أحيانًا مع هذا الأخير فى هذه المسألة.

وهو شىء سبق للأستاذ العراقى أن قام به فى كتابه السابق «النزعة العقلية فى

---

(١) نفس المصدر ص ١٤٥.

فلسفة ابن رشد» بإبراز خصوصية الموقف الرشدى وتفرده فى هذه المسألة من حيث إنه موقف يربط بينها وبين مسألة السببية الكونية استنادًا إلى تصريح لابن رشد فى كتاب «مناهج الأدلة» جاء فيه: «**فالنظام المحدد فى الأسباب الداخلة والخارجة، أعنى التى لا تخل، هو القضاء والقدر الذى كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ. وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة فى وجود هذه الأسباب» (ص ٢٢٧ ـ ط. محمود قاسم)** [١].

غير أن الجديد بالنسبة لكتاب «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية» فهو توسعه فى المسألة وإسهابه فى بسط آراء الخصوم ـ أى: المعتزلة والأشاعرة ـ وإيراد بعض نصوصهم المهمة والموحية، مع نقد طريقها نقدًا يستخدم المعايير والمصطلحات النقدية الرشدية دون أن يكون مباشرة باسم ابن رشد.

ثم يعود فى الفصول الأخيرة من الكتاب إلى مسألة سبق أن طالب بها فى مقدمة كتاب «النزعة العقلية» وتصدير كتاب «مذاهب فلاسفة المشرق»، وتتعلق بضرورة النظر إلى مؤلفاته فى مجموعها، فقد جرت العادة على استبعاد شروحه وتفسيراته على فلاسفة اليونان، والهدف الأساسى كما يحدده هو «تقديم دليل يبدو لنا على أن الفلسفة العربية، إذا كانت يجب أن تُلتمس من بعض زوايا فى المؤلفات التى قام بها فلاسفة العرب، فإنها أيضًا يجب أن تلتمس من زوايا أخرى فى تلك الشروح التى قام بها أعلام تلك الفلسفة، على مؤلفات فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو»[٢].

وفى هذا الصدد يطرح «العراقى» فى هذا السياق قضية سيطرحها الجابرى، فيما بعد، فى كتاب «تكوين العقل العربى» تتعلق بالتأثير الذى مارسته الرشدية فى أوربا، فى نفس الوقت الذى انحسرت فيه فى موطنها وقوبلت من أبناء دين ابن رشد، برفض يكاد يكون كاملاً، ولست هنا بصدد الموازنة بين الطرحين، لأنهما فى الحقيقة متكاملان، بل بصدد ما أراد الأستاذ «العراقى» أن يؤكده من

(١) عاطف العراقى: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص ٢٢٥.

(٢) تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١١٧، ١١٨.

أن ماضينا إذا لم ينصف فيلسوف قرطبة، فإن حاضرنا قادر على التكفير عن ذلك؛ لقد آن لمعشر المشتغلين بالتراث العربى أن يوجهوا أنظارهم إلى جانب مغبون من الفكر الرشدى، أى: جانب شروحه وتفاسيره: «هذه دعوة من جانبنا نؤكد على القول بها اليوم ونحن ندعو إلى تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية، فهل يا ترى ستجد صدى عند الباحثين فى المذاهب الفلسفية الذين اعتمدوا فى بحوثهم على الكتب المؤلفة لفلاسفة الإسلام، دون العناية بشروح هؤلاء الفلاسفة على أرسطو بصفة خاصة»(1).

يخصص الأستاذ «عاطف العراقى» مؤلفًا لمسألة التجديد هو «ثورة العقل فى الفلسفة العربية» يعبر فيه بوضوح وإيجابية عن اتجاهه الذى يدافع عنه ويتمثل فى الإيمان بضرورة إنجاز ثورة عقلانية فى الفكر الفلسفى العربى لا يتم استيرادها من خارج هذا الفكر، بل من داخله، خصوصًا وأننا نجد فيه بعض التيارات التى تعيننا اليوم على إحداث الثورة العقلية. وإذا كانت الفلسفة العربية بمعناها العقلى المحدد قد انتهت بوفاة ابن رشد، فإننا لكى نجعل التيار الفلسفى مستمرًا حتى نجد ـ مستقبلاً ـ مذاهب فلسفية، حتى نصل ما انقطع، فليس أمامنا إلا الرجوع إلى بعض الجذور التى نجدها عند فريق من المفكرين والفلاسفة العرب.

لا مانع ـ إذن ـ من أخذ بعض جذور تلك الثورة العقلية، من هذا التيار أو ذاك من التيارات الفلسفية العقلية التى نجدها عند مفكرى وفلاسفة العرب، أو من سبقهم من الفلاسفة(2). لا مانع من فهم الجذور، لكن من الخطأ فهمها كما هى بصورتها، وإلا أصبح التجديد تقليدًا، بل لابد من تطويرها حتى تصبح معاصرة لنا وذلك باستلهام روحها. واجب استلهام ما فى تراثنا من أنماط فكرية، واكتشاف ما فيها من جذور عقلية، من أجل دفعة جديدة إلى الأمام، واستبعاد

(1) نفس المصدر ص ٢١٨، ٢٥٩.

محمد عابد الجابرى: «تكوين العقل العربى» بيروت ط١ ـ ١٩٨٤م ص ٣٣٤.

(2) عاطف العراقى: « ثورة العقل فى الفلسفة العربية» (١٩٧٤م) ط ٤ القاهرة ١٩٧٨م، ص ١٩.

ما فيه من أنماط فكرية لا عقلانية[1]. وفى هذا الإطار ـ إطار الاستبعاد ـ يدخل اهتمام الأستاذ «عاطف العراقى» بابن سينا، الذى أفرد له دراسة قيمة بعنوان «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا»[2]. كما خصص لـه عدة فصول فـى بعض مؤلفاته. وإنه ليعجب أشد العجب مـن أن ابن سينا يمزج الكلام بالفلسفة واللامعقول بالعقل والمنطق، إلى حد أنه أحيانًا ينفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ملتقيًا فى ذلك ـ من بعض الوجوه ـ مع الأشاعرة، رغم اختلاف مقدماته ومقدماتهم.

وهذا «يدلنا على أن ابن رشد كان على صواب فى قوله بأن فى بعض أفكار ابن سينا جذورًا كلامية، وإذا كان فيلسوفنا ابن رشد قد قال بذلك مركزًا على مجال رئيسى وهو قول ابن سينا بدليل الممكن والواجب. وكيف استقى ابن سينا كثيرًا من عناصره من مقدمات كلامية، نقول: إذا كان ابن رشد قد ركز على هذا المجال، فإن الدارس الذى يتخذ من العقل هاديًا له ومرشدًا، من واجبه التنبيه إلى مجالات أخرى لها جذورها الكلامية، وقد اتضح لنا وجه التلاقى بين بعض أقوال ابن سينا فى المجال الذى نحن بصدد الحديث عنه، وبين نماذج من أفكار الأشاعرة»[3].

لا تبعد هذه الآراء عما سيكتبه الأستاذ الجابرى عن ابن سينا، سواء فى كتاب «نحن والتراث» أو «بنية العقل العربى»، بل يمكن القول إن رأى المؤلفين فى المنحنى العام لفلسفة «الشيخ الرئيس» متماثل. ويتكرس هذا الانطباع فى كتاب متأخر نسبيًا هو كتاب «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد» حيث يتناول بالدرس الجانب النقدى عند ابن رشد باعتباره يستغرق كل الجوانب الأخرى من فلسفته والتى من أبرز سماتها رفع طريق البرهان ونقد طريق الصوفية، والدفاع عن الفلسفة مع نقد طرق الجدل الكلامية.

---

(١) نفس المصدر ص ٣٤.

(٢) عاطف العراقى: «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا»، القاهرة ١٩٧١م.

(٣) عاطف العراقى: «ثورة العقل فى الفلسفة العربية» ٢٥٣، ٢٥٤.

وقد تطرّق فى الفصل الأول من الكتاب إلى نقد ابن رشد لأدلة المتكلمين على وجود الله. ثم تطرّق فى الفصل الثانى إلى موقف ابن رشد النقدى من دراسة المتكلمين لموضوع الصفات الإلهية، خصوصًا صفة الوحدانية والعلم والإرادة والقدرة، مركزًا أساسًا على موقف الأشاعرة منها وعلى مسلكهم فى تناولها، الذى هو فى اعتقادى لا يتفق والبرهان. ويأتى الفصل الثالث مكملاً حيث حاول تحليل منهج ابن رشد النقدى فى تناول موقف المتكلمين من مسألة علاقة الصفات بالذات. وفى الفصل الرابع يناقش موقف المتكلمين من مسألة التنزيه، وفى ضوء انتقاد ابن رشد لهم بخصوص الجسمية والجهة والرؤية. وفى الفصل الخامس يدرس موقف ابن رشد النقدى من آراء الأشاعرة حول المعجزات وبعث الرسل.

وفى الفصل السادس والأخير يدرس موقف ابن رشد من فلسفة ابن سينا من حيث إن هذا الأخير ينطلق ـ حسب قول ابن رشد ـ من مقدمات كلامية جدلية.

غير أن ما يلفت النظر، هو أن الأستاذ عاطف العراقى ، رغم إعجابه بحسٍّ ابن رشد النقدىّ، عاب عليه وقوعه تحت نير الفلسفة الأرسطية واتخاذها مرجعية. بل أرجع إليها بعض ثغرات المنهج النقدى الرشدى[1] معتقدًا أن ابن رشد كان باستطاعته التخلص من دائرة النفوذ هذه، والبحث عن تيارات أخرى قد تكون أكثر يقينًا من فلسفة أرسطو: «ولو تخلص ابن رشد من سيطرة فلسفته (أرسطو) لكان منهجه النقدى أكثر دقة وتماسكًا».

بيد أن هذا العيب لا يقلل ـ مع ذلك ـ من ابن رشد ومنهجه النقدى، فى نظر الأستاذ عاطف العراقى.

ولا أدرى هنا ما هى التيارات الأخرى التى كان بإمكان ابن رشد أن ينهل منها، غير التيار الأرسطى، ويحافظ نسقه على تماسكه، ويظل منهجه النقدى هو هو؟! خصوصًا إذا علمنا أن الأسس المنهجية النقدية التى ـ انطلاقًا منها ـ تناول

(١) عاطف العراقى: «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد»، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٨٠م، ص ٢٧٥.

ابن رشد مختلف ما تناوله من قضايا فلسفية وكلامية، أسس مستلهمة من أرسطو، فإعلاء البرهان والقياس البرهانى على حساب القياس الجدلى والخطابى والمغالطى يستعيد نفس المراتبية الأرسطية حيث التسلسل فى مدارج اليقين من المغالطة إلى البرهان اليقينى. كما أن الانتصار للبرهان هو انتصار للفلسفة ضد علم الكلام أو اليقين ضد الجدل، جدل المتكلمين... ولن أتوسع فى هذه المسألة، لأن ما يهمنى ليس نقد الأستاذ عاطف العراقى لابن رشد، فذلك أمر محمود منه، وينم عن جرأة علمية لا نجد مثيلاً لها لدى الدارسين المعجبين بابن رشد، رغم محدوديته كنقد، بل إن أبحاثه حول فيلسوف مراكش وقرطبة فى عصر الموحِّدين، والتى هى أبحاث رغم أقدميتها الزمنية، نسبيًا، بالنظر إلى مثيلاتها التى أنجزت فى المغرب على يد الأستاذ الجابرى، مثلاً، لم تقدَّر حقَّ قدرها ولم تخلق الضجة التى خلقتها.

ولعل السبب فى ذلك يعود إلى أن الأستاذ «**عاطف العراقى**» لم يتخذ ابن رشد والمدرسة الفلسفية بالمغرب الإسلامى منطلقًا للتنظير الشامل للعقل العربى. وليس فى اعتقادى أن غياب مثل هذا التنظير منقصة، بل العكس، يمكن اعتباره حسنة، والعيب ليس فى غيابه، بل فى كون فكرنا العربى يستهويه الانسياق وراء الأطروحات الكبرى والتخريجات الشاملة، ولو على حساب البحث المتأنى والدقيق أحيانًا، والذى من المفروض أن يسبق مرحلة التخريج الشامل.

وهذا ما يفسر لنا لماذا بقيت بعض الأبحاث الرصينة حول ابن رشد فى الظل، بينما طفا على السطح بعضها الآخر واسترعى الاهتمام أكثر من غيره، ويندرج - بطبيعة الحال - ضمن تلك الأبحاث العمل الذى أنجزه الأستاذ العراقى، كما يندرج ضمنها عمل رصين آخر وهو لمغربى، إنه كتاب «المتن الرشدى» للأستاذ **جمال الدين العلوى**(1)، حاول فيه مؤلفه تصنيف أنواع الكتابة الرشدية، وتحديد

---

(١) جمال الدين العلوى: «المتن الرشدى»، الدار البيضاء، ١٩٨٦م.

أصناف الشروح، وتحليل ظاهرة الاختلاف أو التعارض أو المراجعة والإضافة والتعديل فى المسيرة الرشدية، وهى ظاهرة لم يُلتفت إليها، كما لم يُلتفت إلى غيرها، ولم يُعرها البعض ما هى جديرة به من تأمل، ولا تنبه إلى ما تكتسبه من أهمية. وتأسيسًا على تحليل هذه المعطيات فصَّل المؤلف القول فيما أسماه «قراءة جديدة للمتن الرشدى».

يندرج ضمنها أيضًا أبحاث الأستاذ **محمد المصباحى** حول «إشكالية العقل عند ابن رشد» حيث عمل على إبراز البيئة التى نبتت فيها وترعرعت تلك الإشكالية عبر الإفلات من الإشكالية الأرسطية والتخلص من القراءات التى مورست عليها عبر التاريخ، وبلورتها بعواملها الدينامية والبنيوية، وإثارة الانتباه إلى العوامل الحاسمة فى تشكلها وإبراز مركز ثقلها الخاص، كما سعى إلى الكشف عما إذا كان تجاوز ابن رشد للإشكالية الأرسطية أفضى به إلى اعتناق آراء **الإسكندر الأفروديسى** المادية النزعة[(١)].

والحقيقة أن مثل هذه الأبحاث تعد شرطًا ضروريًا لكل تنظير كلى أو شامل، بل هى مرحلة ضرورية إليه.

وإذا كنت قد أشرت فى البداية، إلى أن غرضى هو التعرض فقط لأبحاث الأستاذ «**عاطف العراقى**» وتطرقت الآن لأبحاث أخرى، فلإحساسى أن نوعًا من الغبن أصاب أبحاثه لا لذنب إلا لأنها لم تسقط فى شرك الأطروحات الكلية والتعميمات، مفضِّلة التناول المونوغرافى الدقيق والأطروحات الصغرى.

لكن هذا لا ينفى ـ مع ذلك ـ أن هذا الصنف من الأبحاث الرشدية، يعانى من بعض النقص، من حيث إنه يترك جانبًا من الاهتمامات الرشدية مغبونًا، أو فى الظل، وهو جانب الاهتمام العلمى لدى ابن رشد، فرغم أن الأستاذ «عاطف العراقى» يفرد صفحات وصفحات لشروح ابن رشد على مؤلفات أرسطو، وعلى

---

(١) محمد المصباحى: «إشكالية العقل عند ابن رشد»، بيروت/ الدار البيضاء ١٩٨٨م.

الخصوص تفسيره لما بعد الطبيعة، ويسهب فى الكلام عن مقالاته، وعن مقالة اللام بالذات، إلا أنه لا يأبه لما تضمنته من مواقف فلكية جريئة مناهضة للمواقف المتضمنة فى كتاب «المجسطى» لبطليموس.

إنه لا ينظر إلى ابن رشد إلا كناقد لمناهج المتكلمين والفلاسفة وكصاحب نظريات فلسفية، أما مواقفه العلمية، سواء منها تلك المعروضة فى كتاب «الكليّات فى الطب»، أو فى شروحه على مؤلفات أرسطو الفلكية أو على السماع الطبيعى، فنادراً ما ينتبه إليها.



(٣)

غالب هلسا: ابن رشد خارج سياقه التاريخي
دراسة نقدية لكتاب: النزعة العقلية
في فلسفة ابن رشد

كتاب «**النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد**» من تأليف **عاطف العراقى** يتمركز حول نقطة أساسية وهى التأكيد على النزعة العقلية فى الفلسفة الرشدية التى تبدو - بشكل رئيسى - فى «تفرقته المشهورة بين الأقوال الخطابية والجدلية والبرهانية وسعيه للوصول إلى البرهان الذى هو عنده أسمى صور اليقين. وقد لا أكون مبالغًا إذا ذهبت إلى القول بأن مفتاح فلسفة ابن رشد كلها إنما يتمثل فى هذه التفرقة الجوهرية. . .».

ولا شك أننا فى دهشة من فلسفة تدور حول نظرية المعرفة أن تضيق حتى تتلخص فى هذه المسألة المنهجية الضيقة. ولكن سوف نبحث هذه المسألة، ضمن مسائل أخرى بعد أن ننتهى من عرض الكتاب.

ويدرس الكتاب مجموعة من القضايا التى طرحها ابن رشد، ويستدل من معالجته لكل قضية من هذه القضايا على «النزعة العقلية» عند ابن رشد.

يبدأ الكاتب بعرض نظرية ابن رشد فى المعرفة تحت عنوان «**العقل والمعرفة**»: فالإنسان يدرك من خلال الحسّ «**الصور من حيث هى شخصية، وبالجملة من حيث هى فى هيولى ومشار إليها، إن كان لا يقبلها قبولاً هيولانيًا على الجهة التى هى عليها خارج النفس، بل هى على جهة أكثر روحانية**».

ومعنى هذه العبارة المعقدة أن الإنسان من خلال حواسه يرى وقائع العالم المادية مفردة، متمايزة باعتبارها مواد لا صورة لها. والحواس لا تراها بالصور التى هى عليها، بل من خلال معطيات وقدرات الحواس ذاتها. هذه هى **المرحلة الأولى** فى المعرفة.

المرحلة الثانية هى مرحلة التخيّل. وهى الخبرات والتصورات التى يمتلكها

الإنسان عن «**المحسوسات بعد غيبتها**» ـ أى: هى عملية الربط الأولى بين المحسوسات فى الخيال بعد انتفاء وجودها المباشر أمام الحسّ.

المرحلة الثالثة هـى العقل «**الذى ينتزع الصورة مـن الهيولى المشار إليها وتصورها مفردة على كنهها**». وبذلك أمكن له أن يعقل ماهيات الأشياء وإلا لم تكن ها هنا معارف أصلاً.

ويمكن تلخيص هذا فى عبارات أوضح: «**فالحسُّ والتخيُّل مثلاً إنما يدركان المعانى فى هيولى، وإن لم يقبلاها قبولاً هيولانيًا ولذلك لا نستطيع تخيل اللون مجردًا من العظم والشكل، فضلاً عن أن نحسَّه. وبالجملة لا نقدر أن نتخيل المحسوسات مجردة من الهيولى، وإنما ندركها فى هيولى، وهى الجهة التى بها تشخّصت**».

وتتضح وظيفة العقل إذا شرحنا موقف ابن رشد من الكليات. يقول ابن رشد فى «تهافت التهافت»:

«**فإنه إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا، وبخاصة المعقولات التى تلتئم منها المقدمات التجريبية، ظهر أنّا مضطرون فى حصولها لنا أن نحسَّ أولاً، ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا أخذ الكلىّ**».

إذن: فمصـدر المعرفة هـو المحسوسات والجزئيات. والكليات تتشكل مـن الجزئيات «**إذ كـان الكلىّ إنمـا الوجود له من حيث هو كلىّ بما هو جزئىّ**».

وهنا يطرح ابن رشد فكرة أنه لا يوجد للكليات وجود خاص بها، إذ هى «**موجودة بالفعل فى الأذهان لا فـى الأعيان**». ولكـن هذا لا يعنى أن الكليات لا وجود لها، إذ إن وجودها قائم كإمكانية فى العالم المادى. والعقل يجردها ويستوعبها، وكل ما هو عقلى فهو واقعى (واقعى بالمعنى الهيجلى إذ هو الوجه العميق والحقيقى للمظاهر الواقعية): «**معقولات الأشياء هى حقائق الأشياء**».

* كيف تتكون الكليات فى الذهن ؟

«**فالأصل فى الكليات ـ إذن ـ أنها إحساسات صادرة عن جزئيات يضم**

الإنسان بعضها إلى بعض، ويتصور أن تكوّن معنى عامًا، فيقول إنها تصورات أو مفهومات كلية».

وبهذا ينكر ابن رشد وجود كل معرفة قبلية. فلا وجود لمعرفة «لم تكن قبل بالفعل لنا».

ركزت - ببعض التفصيل - على **نظرية المعرفة عند ابن رشد** لأننى أعتقد أنها هى المفتاح لفلسفة ابن رشد، لا التفرقة بين الأقوال الخطابية والجدلية والشعرية من جهة، وبين البرهان الموصل لليقين من جهة أخرى.

ثم يشرح لنا المؤلف **فكرة الاتصال** عند ابن رشد فيقول إن الاتصال «يبدأ بالمحسوسات حتى يصل إلى حصول المعقولات فى عقلنا». وهو بهذا ينكر المعرفة القبلية، كما ينكر الفكر الصوفى الذى يرى فى المعرفة «موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء». والإنسان يستطيع أن «يصل بملكاته الطبيعية والتجريبية إلى معرفة الموجودات الخفية». أى أنه قادر على معرفة الله بالعقل. وهو فى هذا يختلف عن أرسطو الذى ترك هذه المسألة معلقة دون أن يعطى جوابًا حاسمًا عليها.

يشرح المؤلف بعد ذلك مسألة **قِدَم العالم**. ومن المعروف أنها المسألة الأساسية فى ذلك الحوار المهم الذى دار بين الإمام الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» وفى رد ابن رشد عليه فى كتابه الشهير «تهافت التهافت».

والنقطة الأساسية فى هذه المسألة - كما يطرحها الغزالى - أن الله خلق العالم من عدم بإرادة قديمة اقتضت وجود العالم فى الوقت الذى وُجد فيه، وأن العدم قد استمر إلى الغاية التى استمر عليها، وأن الوجود ابتدأ من حيث ابتدأ ولم يكن قبله وجود مراد، فلم يحدث لذلك، وأنه فى الوقت الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة حدث الوجود لذلك. «تهافت الفلاسفة».

وقد رد ابن رشد عليه (فى تهافت التهافت) بقوله إن الفعل مختلف عن العزم على الفعل. إذ لا يمكن القول بأن حالة الفاعل بعد أن يتم عمله هى بعينها

حالته فى وقت عدم الفعل. كما أن تأخر الله زمنًا لا نهائيًا فى خلق العالم فإن ذلك يعنى وجود مرجّح **(أو إرادة تختار بين إمكانيتين)** عندما خلقه. وهذا يعنى أن الله يتغير إذ انتقل من حال الإرادة إلى حال تحقيقها، والتغير لا يطرأ إلا على الهيولى (المادة).

وسوف نتحدث عن مسألة أخرى تدخل فى نطاق هذا الحوار وهى السببية.

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى عرض موقف ابن رشد من **نظرية الفيض عند ابن سينا**. فابن سينا يرى أن الله، بسبب إدراكه لذاته، لكونه عقلاً خالصًا يولّد ـ دون وساطة ـ العالم كله والقوانين التى تسيّره. ولا يرافق هذا الفيض إرادة أو قصد أو فعل أو انفعال. والله بذا يستغنى عن سائر القيود بما فيها قيد الزمان.

فيرى ابن رشد أن الله لا يصدر عنه شىء إلا إخراج ما هو ممكن إلى حيز الفعل. وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وأما تفسيره للكثرة، بأن هذه الكثرة تجمعها وحدة، إذ إن السماء بأسرها «**بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية التى لجميعها هى كالحركة الكلية للحيوان، والحركات التى لأجزاء السماء هى كالحركات الجزئية التى لأعضاء الحيوان**». وكذلك الموجودات كلها فإن نسبة أجزائها إلى بعضها «**نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد**». وأما حركة هذا الحيوان فتتجه إلى مبدأ واحد «**وهو سلامة الحيوان**».

يمكننا أن نمضى فى عرض هذا فلا نزيد على كوننا قدّمنا تلخيصًا للتلخيص الذى قدّمه الكاتب لبعض آراء ابن رشد، وذلك حتى نصل إلى نتيجة معروفة منذ البداية وهى أن ابن رشد يؤمن بالقول البرهانى ويضعه فوق الأقوال الخطابية أو الجدلية أو الشعرية، ثم نخرج بهذا كله إلى تصنيف ابن رشد فى إطار النزعة العقلية.

إذا كنا لا نعترض على تلخيص الكاتب لابن رشد ـ وما اعتراضنا والكاتب يكاد يورد فى كل مسألة عبارة ابن رشد بنصها ـ ولكن اعتراضنا على هذا المنهج يأتى من كل جانب:

الاعتراض الأول: أن المؤلف قد وضع ابن رشد فى إطار علاقته مع أرسطو، فبدا وكأن ابن رشد لا يزيد على كونه مكرراً لآراء أرسطو؛ ثم وضعه فى إطار الفلسفة الإسلامية من خلال عرض آرائه كردود على الغزالى وابن سينا والأشاعرة وغيرهم. وكما يتضح من قراءة الكتاب فإنه ـ أى: المؤلف ـ لم يحتج إلى أكثر من قراءة بعض كتب ابن رشد وعرضها، ففيها يعرض ابن رشد تأثره بأرسطو وفيها يذكر المفكرين الإسلاميين الذين رد عليهم. وبالإضافة إلى هذا فابن رشد يفصّل ـ بالطبع ـ آراءه فى كتبه.

ولكننا حتى فى هذا المجال نجد نقصًا واضحًا، فيه ظلم كبير لابن رشد. فالمؤلف لم يحدد ما قاله ابن رشد وما قاله أرسطو، بل بدا ـ كما قلت منذ قليل ـ وكأن ابن رشد لم يأت بجديد. فى حين أعتقد أن أهم ما جاء به ابن رشد هو تجاوزه لأرسطو. ولا يتسع المجال ـ ولا القدرة حاليًا ـ لشرح الجديد والمهم الذى جاء به ابن رشد. ولذا سوف نكتفى بأقل القليل: لقد أضاف ابن رشد كون المادة متقدمة على الصورة فى الزمان. ففى تفسيره لما بعد الطبيعة يقول ابن رشد: «**إنه متى قُويس بين القوة والفعل الذى فى تلك القوة، وجدت تلك القوة متقدمة بالزمان على الفعل**».

والقوة هنا أو الإمكان تعنى الهيولى، والفعل أو التحقق يعنى الصورة.

ولا شك أن مثل هذه الفكرة تشكل خطوة كبرى فى تاريخ الفلسفة.

كما يؤكد ابن رشد فى «تهافت التهافت» أن التفريق بين الموجودات يكون «**من قبل المادة**». كما يقول إن سبب الكثرة العددية هى المادة، أما سبب الاتفاق فى الكثرة العددية فهى الصورة. والصورة الطبيعية ـ كما يقول ـ تتقوم بالهيولى، ولذا كانت حادثة وتابعة فى حدوثها للتغير وطبيعته.

ومن المعروف أن الذى يتغير هو الهيولى ـ كما يقول فى تفسير ما بعد الطبيعة. ألا يعنى هذا القضاء النهائى على الفصل بين الصورة والمادة، واعتبار الصورة هى المظهر الخارجى للمادة وحسب؟

ثم، ألم يتجاوز ابن رشد أرسطو فى فكرة العلِّيَّة؟ لقد ذكر ابن رشد أن الله هو العلَّة، والعالم معلول. ولكنه يعود ويقول بالحركة الذاتية والطبيعة الذاتية للموجودات «**فالموجود لا يفهم إلا من قبل أسبابه الذاتية... وبدون هذه الأسباب الذاتية والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة تكون الأشياء كلها شيئًا واحدًا، إذ سترتفع طبيعة الموجود فى هذه الحالة، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود أدى بنا هذا إلى العدم...**». وكل شىء له فعل خاص به، والأفعال صادرة عن طبائع خاصة، كما يقول فى كتابه «تهافت التهافت».

بل يذهب ابن رشد إلى دمج الإله بالعالم[1]: «**الأول ـ أى: الله ـ لا يعقل من ذاته إلا ذاتـه، لا أمرًا مضافًا، وهو كونه مبدأ. لكن ذاته عندهم ـ أى: عند الفلاسفة ـ هى جميع العقول، بل جميع الموجودات**».

قد نجد تبريرًا لذلك ما ذكره ابن رشد فى «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة» من كون قوانين الطبيعة «**المعبـر عنها بقـدر الله**» وقوانين الجسد «**التى خلقها الله تعالى**».

والسؤال: إذا كان الله هو العلَّة، والعالم معلول، فكيف يتفق مع كونه لم يخلق العالم؟ وإذا كان هو الذى وضع هذه القوانين فمتى كان ذلك، ما دامت المادة أزلية والحركة أزلية ؟

ولتفسير ذلك علينا أن ننتقل إلى **الاعتراض الثانى** على منهج الكتاب الذى نناقشه:

إن الكاتب ـ حين درس مجموعة القضايا الرشدية التى طرحها فـى كتابه ـ فصلها عن سياقها التاريخى، وجعل منها مجرد براعة فى الطرح والرد والحوار. وهذه القضايا تظل ناقصة خارج هذا السياق.

لنأخذ قضية واحدة من هذه القضايا لنرى أبعادها الاجتماعية، وهى قضية

(١) هذا من الأخطاء التى وقع فيها الأستاذ غالب هلسا.

الجواز أو الإمكان فى العالم المادى، أو ـ بكلمة أدق ـ نفى الحتمية عن حركة المادة.

فلقد ذهب **الأشاعرة** إلى أن العالم ـ بجميع ما فيه ـ جائز الحدوث، فالحجر قد يتحرك إلى أعلى، كما يسقط إلى أسفل. وبما أنه يحدث أحد الأمرين ـ فالحجر يسقط إلى أسفل ولا يرتفع بنفسه ـ فإن ذلك تم بإرادة، والإرادة هى إرادة الله.

ونفى الحتمية فى المادة هى نفى الحرية بالنسبة للإنسان إذ إن جميع أفعاله مقدَّرة مسبقًا بإرادة الله.

يقول **القاضى عبد الجبار** فى كتابه «المغنى فى أبواب العدل والتوحيد» إن الفكر الجبرى هو من ابتكار بنى أمية تبريرًا لطغيانهم:

«وذكر شيخنا أبو على ـ رحمه الله ـ أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله، ومن خلقه، ليجعله عذرًا فيما يأتيه، ويوهم أنه مصيب فيه، وأن الله جعله إمامًا وولاّه، وفشى ذلك فى ملوك بنى أمية».

وقد قال الإمام **يحيى بن الحسين** إن الصورة التى يرسمها الجبريون لله تهدف إلى تبرير الحاكم الظالم.

هذا مثال صغير ولكنه مؤشر يكشف عن البعد الاجتماعى والسياسى للفكر الفلسفى عند ابن رشد وعند غيره من المتكلمين. وهو قد يساعدنا على إدراك الخلفيات لكثير من آراء ابن رشد فى دفاعه عن **السببية**، مثلاً، أو برهانه على **قدم العالم**، أو تأكيده على **أسبقية المادة**.

ومن هنا نستطيع فهم التناقض أحيانًا فى فلسفة ابن رشد. إنه ـ وقد جعل أسبقية للمادة والحركة والزمان ودمج الله فيها ـ كان عليه أن يفعل ذلك ضمن طقس فكرى محدد. فعليه أولاً أن يتقى شر التعصب الدينى الذى يتجسد فى العامة الواقعين تحت تأثير رجال الدين. ولكنه لم ينج فى النهاية من ذلك إذ حُرقت كتبه ونُفى ومُنع من مزاولة عمله.

لذا كان على ابن رشد أن يستفيد من **فكرة التأويل** للآيات القرآنية مستخلصًا منها قدم العالم وأن الله لم يخلقه، كما فعل فى «مناهج الأدلة». فهو يقول إن الله أخبر عن حاله قبل كون العالم ﴿ **وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ** ﴾ [هود:٧]، ﴿ **ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ** ﴾ [فصلت: ١١]. وبهذا ـ يقول ابن رشد إن الله لم يُذكر قط فى القرآن ومعه العدم.

بل إننا نستطيع القول ـ وهذه مجرد خاطرة لم أتثبت منها بعد ـ أن الوضع فى الأندلس فى تلك الفترة يختلف عنه فى المشرق. ففى حين نجد المفكرين ـ خاصة المعتزلة ـ فى المشرق يؤكدون فكرة التناقض نجد ابن رشد فى تصوره لنظام العالم يؤكد الانسجام والوحدة العضوية. ويشير ابن رشد إلى أن الانسجام فى العالم الأرضى له شبيه بالانسجام فى العالم العلوى، فيقول حين يقارن بين نظام الأجرام السماوية والعالم الأرضى:

«فكما أن سائر الرئاسات التى فى المدينة إنما ارتبطت بالرئيس الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التى من أجلها كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات، كذلك الأمر فى الرئاسة الأولى التى فى العالم مع سائر الرئاسات».

ألا يجعلنا هذا الخلاف نرى فارقًا بين المشرق الذى كانت تمزقه الصراعات الاجتماعية والسياسية، وبين الأندلس فى تلك الفترة التى كان يسيطر عليها بعض الانسجام الاجتماعى؟ أم أن ذلك يعود إلى علاقة ابن رشد بالسلطة، ففى نهاية الأمر تم اعتبار الغزالى زنديقًا فى المغرب العربى وقامت حملة ضد مؤلفاته أوعز بها المرابطى على بن تاشفين ؟

أعتقد أن مثل هذه المسألة مسائل كثيرة يمكن إثارتها، نجد فيها فائدة كبيرة فى إلقاء المزيد من الضوء على فلسفة ابن رشد.

الاعتراض الثالث: أن المؤلف ـ وقد تجاهل الظرف التاريخى والجو الفكرى

السائد فى عصر ابن رشد ـ قد اتخذ أيضًا موقفًا محايدًا من منجزات عصرنا الفكرية والفلسفية.

حين ندرس فيلسوفًا كبيرًا مثل ابن رشد فإن علينا أن نعيد تقييمه انطلاقًا من منجزات عصرنا ومعطياته، فلا يمكن أن نضع جميع أفكاره فى سلة واحدة ونعاملها على قدم المساواة. إن عصرنا قد فصل العلوم عن الفلسفة، وخصص مجالات محددة للنظر الفلسفى مثل نظرية المعرفة، وأيهما أسبق: الفكر أم المادة ـ وغير ذلك.

بهذا فلا يمكن أن نضع ـ على مستوى واحد ـ أفكار ابن رشد فى نظرية المعرفة، وأسبقية المادة على الصورة وعلى الفكر «**العلم الموجود فينا إنما هو أبدًا شىء تابع لطبيعة الموجود**». يقول ابن رشد بأن السماء حيوان هائل الحجم، وأن الله فى جهة، حيث يقيم فى السماء، وأن له سمعًا وبصرًا، إلخ... من الأمور التى جارى ـ فى معظمها ـ الرأى العام فى عصره.

وبتحديد أكثر، فإن كل إنجاز فلسفى كبير فى العالم كله يفرض علينا إعادة تقييم ابن رشد. ففى مذهبه ـ كما فى مذاهب كبار الفلاسفة ـ إرهاصات وبذور تأخذ قيمتها وأبعادها من التطورات اللاحقة. ففكرة ابن رشد التى نشهدها جنينية فى أعماله، عن دمج الله فى العالم والتى نجدها فى عبارات من النوع الثانى واردة فى كتابه «تهافت التهافت»: فالله هو العقل السارى فى العالم؛ أو:

«**لابد أن تكون ههنا قوة روحانية سارية فى جميع أجزاء العالم، كما يوجد فى جميع أجزاء الحيوان الواحد، قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض، والفرق بينهما أن الرباط فى العالم قديم من قِبَل أن الرابط قديم**».

بل إن وصف الله بأنه القوة الكامنة وراء تحولات المادة يدل على هذا بوضوح، إذ يرى أن فعل الله هو إخراج ما «**بالقوة**» إلى ما «**بالفعل**»... كما يسمى قوانين الطبيعة بقدر الله... إن فكرة كهذه تكتسب ـ دون شك ـ أهمية خاصة مع فلسفة «**سبينوزا**».

وهنالك مثال آخر، قد يكون أكثر أهمية: ففى كتابه «مناهج الأدلة» يطرح ابن رشد فكرته عن الحرية، وهل الإنسان خالق لأفعاله، فيقول إن لحرية الإنسان حدودًا تتمثل بقوانين الطبيعة والمجتمع، وبقوانين جسدنا:

«.. فالأفعال المنسوبة إلينا أيضًا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة التى من خارج لها، وهى المعبر عنها بقدر الله. ولما كانت الأسباب التى تجرى من خارج لها تجرى على نظام محدود وترتيب منضود... فواجب أن تكون أفعالنا على نظام محدود...».
ويضيف ابن رشد أن الارتباط قائم أيضًا بين أفعالنا وبين **«الأسباب التى خلقها الله فى جسدنا...»**.

ألا نجد شبهًا شديدًا بين هذا النص وبين أول طرح قدَّمه كارل ماركس للمادية التاريخية فى كتابه «الثامن عشر من بروميير لويس بونابارت؟»."

لقد قال ماركس:

«إن الناس يصنعون تاريخهم بأيديهم، ولكنهم لا يصنعونه على هواهم. إنهم لا يصنعونه بظروف يختارونها هم بأنفسهم بل فى ظروف يُواجَهون بها، وهى معطاة ومنقولة لهم مباشرة من الماضى».



(٤)

د. إبراهيم ياسين:

ابن رشد فى كتابات عاطف العراقى (*)

(*) ملخص دراسة قدمت إلى مؤتمر جامعة عين شمس عن آخر فلاسفة العرب، ابن رشد. وكان موضوع المؤتمر: «الأبعاد التنويرية فى فلسفة ابن رشد» ـ نوفمبر ١٩٩٨م. وذلك فى مناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته. وكاتب هذه الدراسة الدكتور إبراهيم ياسين.

* **عاطف العراقى والعقلانية عند ابن رشد:**

يجب أن نقرر منذ البداية أن تناول الدكتور عاطف العراقى للفلسفة الرشدية كان وعيًا عميقًا ومبكرًا بأهمية العقل وضرورة التعقل إذا شئنا أن لا تكون الفلسفة الإسلامية أو العربية كيانًا راكدًا بلا حراك أو جثة هامدة لا حياة فيها.

لقد وضع العلاّمة الدكتور العراقى يده على مفاتيح الفلسفة العقلية وراح يطلقها من عقالها خصوصًا عندما وقف مع ابن رشد ضد العرفان الصوفى المعتمد على الذوق، وإن كان لنا موقف آخر وجديد من نظرية العرفان الصوفى تفسح مجالاً لنوع من العقل القلبى أو القلب العقلى، ومع ذلك يظل سعى الأستاذ للبحث عن العقل عند ابن رشد أمرًا له ما يبرره علميًا، خصوصًا عندما ينبذ الأقوال الجدلية والخطابية ويفرق بينها وبين البرهان باعتباره السبيل إلى اليقين العلمى. وبدون فهم ابن رشد على هذا النحو ينبه الأستاذ إلى أننا قد نقع فى أخطاء لا حصر لها[1].

ويتجه المنهج النقدى فى كتاب العلاّمة عاطف العراقى إلى التأكيد على النزعة العقلية عند ابن رشد، وإلى إظهار ابن رشد وقد هبط بالفلسفة من السماء إلى الأرض، وراح يحايث الطبيعة وينتزع الكليات من جزئياتها ويعقد صلة قوية بين العلل والمعلولات ويتحدث عن الضرورة أو الحتمية التى تنتظم العلل والمعلولات حتى ولو كان هذا فى العلاقات بين أجزاء الكون وصلة بعضها بالبعض وصدور بعضها عن البعض وفيض بعضها عن البعض.

(١) عاطف العراقى : «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، دار المعارف ـ مصر، ص ٢٤.

ويتداخل الفكر العقلانى عند الأستاذ مع الفكر العقلانى عند ابن رشد فتراه يفسر محنة ابن رشد تفسيرًا يرجعها إلى أسباب دينية لا أسباب سياسية كما يذهب إليه البعض، ويرى أن الأسباب السياسية وحدها لا يمكن أن تفسر هذه النكبة.

ويرى السبب الحقيقى فى تهويلات بعض الفقهاء من الغلاة، ومزاعمهم التى تصور لنا الدين بمظهر يتنافى مع الفلسفة. ويركز د. العراقى على غلاة الفقهاء، ويرد إليهم النكبة حرصًا منه على أن يحتفظ للفقه بمساره العقلانى، فهو لا يعمد إلى الهجوم على الفقه جملة وتفصيلاً بل يعى أن ابن رشد نفسه كان فقيهًا وكان قاضيًا، بل قاضيًا للقضاة.

ولكن حملته على بعض الفقهاء لها ما يبررها تمامًا إذا ما لا حظنا أن منهم من حاول أن يرفع النص الفقهى إلى مستوى النص المقدس، بحيث أصبح الفقه مقصورًا على الفقهاء الأربعة دون سواهم، وقد أدى هذا إلى إغلاق باب الاجتهاد بسبب الخوف من حملات الفقهاء.

يقول د. العراقى منتقدًا مسلك بعض الفقهاء: «**ولكن ماذا نفعل حيال قوم اتخذوا من الفقه ستارًا لأغراضهم التى يسعون إليها ويقطعون بها المسلك أمام خصومهم فى المجال الفكرى**». وهو يتبنى قول ابن رشد فى فصل المقال: «**فكم من فقيه كان الفقه سببًا لقلة تورعه وخوضه فى الدنيا، بل أكثر الفقهاء هكذا نجدهم وصناعتهم إنما تقتضى بالذات الفضيلة العملية**»[1].

* استخدام العقل فى تحديد الأدلة على وجود الله:

أولاً ـ دليل العناية الإلهية والأسباب الغائية:

يلاحظ العلامة عاطف العراقى أن ابن رشد الذى يحاول البرهنة على وجود الله يتخذ موقفًا أكثر عقلانية من غيره من الفلاسفة خصوصًا عندما يجعل من عملية خلق المخلوقات لتكون موافقة فى خلقها لنفع الإنسان وخدمته. بل

---

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص ٤٨، ٤٩.

لتوافق الغاية من وجوده. ثم هو يؤكد على أن هذا لم يأت بالمصادفة والاتفاق وإنما كان من قبل فاعل قاصد ومريد. وهذا الدليل يتعرف على الله من خلال موافقة مصنوعاته للغاية التى خلق من أجلها الكون والإنسان، يقول على لسان ابن رشد: «**فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هى الفحص عن جميع الموجودات، إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة التى هى أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه**»[1].

ويحاول ابن رشد بعد ذلك أن يتبع فى كتابه «مناهج الأدلة» الأمثلة التى تدل على موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان وعلى العناية الإلهية، فيرى أن وجود الأشياء التى على وجه الأرض وكونها محفوظة الأنواع، شيء مقصود ضرورةً ولا يمكن أن يكون فاعلها بالاتفاق[2].

ويتابع د. العراقى الخط العقلانى والبرهانى فى دليل العناية الإلهية والأسباب الغائية إلى أن يدخلنا بشكل منطقى إلى موقف القرآن من الدليل الغائى فى قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا (٦) وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (٧) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (٨) وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (٩) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا (١٠) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (١١) وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا (١٢) وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا (١٣) وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا (١٤) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (١٥) وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴾ [النبأ: ٦ ـ ١٦].

ويفهم د. العراقى هذا الدليل فهمًا منطقيًا يدفعه إلى ابتكار قياس منطقى ينتظم هذا الدليل، يقول: يمكننى نظم دليله ـ يقصد ابن رشد ـ فى صورة قياس كالآتى:

(١) العالم بجميع أجزائه يوجد موافقًا لوجود الإنسان والكائنات ـ مقدمة كبرى.

---

(١) «التزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص ٢٧٠. وهو ينقل هذا النص عن تفسير ما بعد الطبيعة، جـ١، ص ١٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٧١.

(٢) كل ما يوجد موافقًا فى جميع أجزائه لفعل واحد، مسددًا نحو غاية واحدة فهو مصنوع ـ مقدمه صغرى.

(٣) إذن: العالم مصنوع ضرورةً، وله صانع نتيجةً.

ولا يفوت الأستاذ أن يُطلعنا على نقد ابن رشد لدليل الجواز والإمكان عند المتكلمين، وقول ابن سينا بأن العالم ممكن، فهذا النوع من الاستدلال فى غاية المضادة للاستدلال الذى زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه. وهو يبطل دليلهم بقوله: «**ذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله ليس من أجل حكمة فيها تقتضى العناية ولكن من قبيل الجواز، أى: من قبيل ما يظهر فى جميع الموجودات أنه جائز ـ فى العقل ـ أن يكون بهذه الصفة وبضدها**»(١).

ثانيًا ـ دليل الاختراع:

وفى إظهارنا على ما فى هذا الدليل من برهان وقياس عقلى، يطلعنا د. العراقى على أن هذا الدليل يستند إلى مبدأ السببية ورفض فكرة أن العالم وجد اتفاقًا ومصادفة. فهو يؤكد على المقولة المستمدة من فكر ابن رشد والذى يذهب إلى أن كل مُخْتَرَعٍ وله مُخْتَرِعٌ ـ ويراها من المقولات الفطرية فى النفس، وذلك انطلاقًا من أن حقيقة هذا الموجودات إنما كونها مخترَعة ولا يوجد مُخترَع دون أن يكون له أصل ـ أى: مُخترِع ـ وأن له إرادة فى ظهور ما علمه واخترعه. ثم يقرر مع ابن رشد أن هذا ظاهر فى قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ** ﴾ [الحج: ٧٣]. وهو تحدّى الله للأدعياء الذين أنكروا وجوده، وهو التحدى الذى يؤكد أنه لا مُخترِع ولا خالق إلا الله، ثم هو يرى أن فى هذا الدليل ضرورة تحتم الوصول إلى الخالق، وهى ضرورة نابعة من معرفة الموجودات نفسها، والبحث فى جوهر

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص ٢٧٣ ـ راجع أيضًا: مناهج الأدلة لابن رشد، ص ١٩٨، ١٩٩.

الكائنات؛ لأن من أراد معرفة الله حق معرفته فعليه أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات إذ إن من لم يعرف حقيقة الشىء لم يعرف حقيقة الاختراع [1].

ويربط الدكتور العراقى بين الآيات القرآنية التى استعان بها «ابن رشد» ليظهر العلاقة بين النظر العقلى فى الكون والتعرف على دقة الاختراع وأصالة الخلق الإلهى. يقول جل شأنه: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

ويقول جل شأنه: ﴿ أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [الغاشية: ١٧].

ويمضى العلاّمة الدكتور عاطف العراقى فى تفحص مقولات ابن رشد ونظرياته ومواقفه بطريقة عقلانية أقل ما يقال عنها أنها ثورة للعقل فى الفلسفة العربية.

وسوف نتابع بحث هذه القضايا فى مؤلفات د. العراقى العديدة والمتعمقة عن «ابن رشد»، ومنها:

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد.

(٢) المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد.

(٣) ثورة العقل فى الفلسفة العربية.

(٤) الكتاب التذكارى «ابن رشد مفكراً عربيًا ورائداً للاتجاه العقلى».

(٥) تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية.

(٦) العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر.

(٧) الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل.



---

(١) النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، ص ٢٧٨.

(٥)

تحليل د. زينب عفيفي شاكر للمجلد التذكاري
«الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه
العقلي» - المجلس الأعلى للثقافة -
إشراف وتصدير: عاطف العراقي

سعدت الأوساط الثقافية العربية والأجنبية أيّما سعادة بصدور مولود جديد فى مجال الفلسفة العربية ـ وهو المجلد التذكارى الذى يحمل عنوان: «الفيلسوف ابن رشد ـ مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى» إشراف وتصدير **أ. د. عاطف العراقى** ـ بعد أن طال انتظار القارئ العربى لهذ المجلد الذى ـ ولا شك ـ سوف يسهم إسهامًا كبيرًا فى إثراء المكتبة الثقافية بالعديد من النظريات والموضوعات والأفكار الجديدة التى تضمنها هذا المجلد لنخبة ممتازة من رواد الفكر المستنير الذين وقفوا على آراء ابن رشد وتفهّموا حقيقتها، وقد شعروا بحسِّهم النقدىّ أن ابن رشد لم يكن من أولئك الفلاسفة الذين عفا عليهم الزمن، ولكنهم وجدوا أن آراءه تصلح لمسيرة العصر، بل إنهم تبينوا ما فى فلسفته من خلود فكرى، ومنهج عقلانى، واتجاه نقدى، بحيث استطاعت أن تُثبت وجودها وتُثبِّت أقدامها فدخلت فى تاريخ الفلسفة من أوسع أبوابها، وكتب لها الخلود فى نطاق الفكر العربى واللاتينى على السواء.

وما أحوجنا اليوم أكثر من أىّ وقت مضى إلى تلك الروح النقدية؛ روح العقل، روح التنوير التى تجلّت فى فلسفة ابن رشد ومنهجه، فجاء هذا المجلد الضخم تتويجًا لجهودهم وتعبيرًا عن مكنون الفكر الرشدى فى أوسع نطاق له.

وإذا كان للفضل أن ينسب إلى أهله فهل يمكن أن نغفل حق من تحمّل عبء مشقة هذا الجهد الخارق، والعمل المتواصل طيلة عشر سنوات حتى خرج هذا العمل المتكامل إلى حيز الوجود؟ لا. لا يمكن أن نغفل حق هذا الرجل الذى وهب فكره وحياته للقلم والفكر فعاش فى محراب الفكر راهدًا فى منصب أو جاه أو مال، وسواء عنده أقدّرناه حَقَّ قَدْره، أم تناسينا ذلك فى غمرة صراع

الحياة كما يفعل الكثيرون الآن فى هذا الزمن. . ولكنها الأمانة العلمية، وقيم الوفاء والإخلاص والعطاء المتواصل التى غرسها فينا أستاذنا العظيم - الدكتور عاطف العراقى - طوال تاريخه الفكرى. تلك القيم التى تحتّم علينا أن نوفيه حقّه، ونقدّره حقّ قدره، وهو - بلا شك - رائد الفلسفة الرشدية التى اهتمت بآراء وشروح ابن رشد، وعرضها فى ثوب من الموضوعية والصدق بعيدًا عن أىّ تزييف أو تحريف سواء اتفق معها أو اختلف.

أدرك أستاذ جيلنا والأجيال المقبلة قيمة هذا الفيلسوف فشارك من قبل فى كثير من المحافل الدولية والمؤتمرات العلمية التى أقيمت فى كثير من دول العالم حول فلسفة ابن رشد بجهد ملموس ظهر فى دراسات عميقة، ومقالات رفيعة أسهمت إلى حد كبير فى تغيير النظرة التقليدية إلى فلسفة ابن رشد وآرائه.

ولكن كل ذلك لم يكن ليشبع إحساسه بقيمة هذا الفيلسوف الكبير، وبات يحلم بعمل متكامل تظهر فيه أصالة ابن رشد وقيمته التى أدركها الغرب وتعرّف على مكانته الحقيقية وفلسفته قبل أن نعرف نحن ذلك، فما كان منه إلا أن تحمّس لهذا العمل وأخذ على عاتقه إظهاره إلى قراء الفكر والثقافة فى كل مكان فى صورة مشرّفة.

كيف ظهر هذا العمل الجاد إلى حيز الوجود؟ وماذا تضمّن من دراسات ونظريات؟ وما قيمته؟. . هذا ما سنحاول أن نوضحه بأمانة وموضوعية.

يقول الأستاذ الدكتور عاطف العراقى فى تصديره لهذا المجلد: «نظرًا لأهمية فلسفة ابن رشد، واعتقادنا بأن العديد من الدروس المستفادة من فلسفته يمكن أن تقدم الكثير من الحلول لمشكلاتنا الفكرية الحالية، فقد اتجه تفكير أعضاء لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة - وعلى رأسها مقررها الأستاذ الدكتور حسن الساعاتى - إلى إصدار مجلد عن هذا الفيلسوف وفلسفته حتى يكون ذلك إسهامًا من جانب أعضاء اللجنة فى إحياء الفلسفة الرشدية خاصة

وأننا نقترب من مرور ثمانية قرون ميلادية على وفاة ابن رشد، إذ توفى فى العاشر من ديسمبر عام ١١٩٨م.

وهكذا أدرك المجلس الأعلى للثقافة ممثلاً فى لجنة الفلسفة والاجتماع قيمة هذا المفكر فأسند مسئولية إشراف هذا العمل إلى أستاذنا، الدكتور **عاطف العراقى**، وهو كما نعلم جدير بتلك المسئولية وأهل لها، فقد أصدر من قبل كتابًا تذكاريًا عن «**يوسف كرم**» خلّد به صاحبه، ووجد ترحيبًا وتقديرًا عميقًا فى الأوساط العلمية ـ العالمية والعربية.

ولقد تمثلت منهجية هذا العمل فى ثلاثة محاور رئيسية:

دار **المحور الأول** حول بحوث ودراسات عن ابن رشد وفلسفته، شارك فيها نخبة من الأساتذة والرواد والدارسين فى مجال الفلسفة، وهى دراسات متنوعة تكشف عن الخلافات الكثيرة حول حقيقة آراء ابن رشد وفلسفته ـ وهى إن دلت على شيء فإنما تدل أولاً على مدى ما يتمتع به الدارس من مناخ حر يعبر فيه عن آرائه بصدق وحرية واقتناع، كما أنها تدل ثانيًا على عمق آراء ابن رشد وثراء فكره الخالد.

أما **المحور الثانى** فدار حول بحوث ودراسات بلغات أجنبية تناولها اثنان من خيرة أساتذتنا الأجلاءّ وروّاد فكرنا المستنير وهما الأستاذ الدكتور والأب الروحى **أبو الوفا الغنيمى التفتازانى**، والأستاذ الدكتور الأب **جورج شحاتة قنواتى** ـ وذلك إيمانًا منهما بقيمة فيلسوفنا فى التراث اللاتينى والفكر الغربى.

وأما **المحور الثالث** فقد تضمّن مجموعة من النصوص المختارة من مؤلفات وشروح ابن رشد ـ وهى إن دلت على شيء فإنما تدل على مدى ثراء مفكرنا، وتنوع اهتماماته فى مجال الفكر الإنسانى عامة، والفلسفى خاصة.

وإمعانًا منّا فى تقدير هذا العمل وتقييمه فسوف نتناول ـ بإيجاز ـ الدراسات والموضوعات التى حفل بها هذا المجلد والذى يبدأ بدراسة لأستاذنا الدكتور

إبراهيم مدكور بعنوان: «ابن رشد المشّائى الأول بين فلاسفة الإسلام» وقد أبان فى هذه الدراسة القيمة أن ابن رشد جدير بأن يعد المشّاء الأول من بين فلاسفة الإسلام الذين سبقوه أمثال الكندى والفارابى وابن سينا فى المشرق، وابن باجه وابن طفيل فى المغرب، وما ذلك إلا لأنه استوعب جوانب الفلسفة الأرسطية من منطق وطبيعيات، وإلهيات، إلى جانب كتب الأخلاق والسياسة وعرضها فى صورة شروح رد بها على مخالفى أرسطو ووفّق بينها وبين التعاليم الإسلامية مما كان له أثره فى نشر الفكر الأرسطى فى العربية، وفيما ترجمت إليه من لاتينية وعبرية.

ويعرض الدكتور مراد وهبة - فى دراسة عميقة - موضوع «مفارقة ابن رشد» وكيف كان موضع اهتمام الغرب فى حين لم يجد من العرب سوى الإهمال والازدراء، وبينما استفاد منه الغرب فكان ممهدًا للتنوير فى أوربا، كان موضع اضطهاد ونفى من أمته العربية فأدى ذلك إلى ركود الفكر وتخلّفه طيلة قرون عديدة.

ويتناول الدكتور محمود زيدان - فى دراسة نقدية - موضوع «النفس والعقل عند ابن رشد» موضحًا كيف رفض ابن رشد تعريف أرسطو للنفس بأنها صورة لجسم طبيعىٍّ آلىٍّ، لأن معنى ذلك فناؤها بفناء البدن الذى هو مادة لها وهى صورة له ولا يمكن انفصال الصورة عن المادة فى مذهبه، وأعطى تعريفًا آخر لا يتعارض مع العقيدة الدينية فى خلود النفس، وهى أنها جوٌّ روحىٌّ قائم بذاته لا ينقسم وتستخدم الجسم كآلة لها، ورغم ذلك فلم يحلّ هذا التعريف - كما يقول الدكتور محمود زيدان - الإشكاليات المترتبة على القول بجوهرية النفس ولم ينجح فى محاولته فى الدفاع عن عقيدة خلود النفس فى الإسلام، بل إن النظريات النقدية التى قدمها بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين لم تستطع حل مشكلة جوهرية النفس وخلودها.

ويعرض الدكتور أحمد محمود صبحى موضوع العلاقة بين الدين والفلسفة

من خلال دراسة نقدية لرأى «ابن رشد فى ضوء منطق أرسطو، وتقييمه لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة» ويصل من خلالها إلى تقرير جدلية فلسفة ابن رشد، وإن كان هذا التقرير لا يتنافى إطلاقًا مع اعتبارها ذات نزعة عقلية، وإنما يصل إلى هذه الحقيقة من خلال ثلاث نقاط:

نقطة البدء فى نظرياته والتى بدأ فيها بنقد مذاهب السابقين تمهيدًا لإقامة مذهبه الفلسفى الجديد على أنقاضها. **ومن حيث المقدمات**، فقد أثبت أستاذنا أن كل ما هو فلسفى فهو جدلى ولا شىء برهان فى أىّ مذهب فلسفى، وبالتالى فإن مقدمات ابن رشد لا تخرج عن ذلك المبدأ إذ إن الأسس التى تستند إليها نظرياته ليست قضايا أولية. **وأما من حيث النتائج** فلم تقدم فلسفة ابن رشد حلولاً حاسمة لأىّ مشكلة فلسفية حتى توصف بأنها برهانية، وما ذلك إلا لأن الحلول الحاسمة والنتائج القطعية لا توجد إلا فى مجال الرياضيات وعلومها.

وعلى ذلك فلم تحقق محاولة ابن رشد فى التوفيق بين الدين والفلسفة أغراضها لأن باطنها مخالف لظاهرها وأنه قد أبطن القول بازدواجية الحقيقة حين أعلن وحدتها، كما أنها عملت على استعلاء طبقة الفلاسفة على حساب الجدلية والخطابية من عامة الناس.

أما بحث الدكتور **محمود حمدى زقزوق** فكان مجاله «الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد»، وفيها يعيد الحق إلى نصابه بتأكيده أن ابن رشد برىء من تهمة القول بتعارض الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية، وما يترتب عليها من القول بفصل الفلسفة عن الدين، وما ذلك إلا لأن قضية تحاور وتعانق الحقيقتين، الفلسفية والدينية بصفة عامة قد بنيت من الدين الإسلامى نفسه، وليس من مؤثرات أجنبية سابقة على الإسلام، فليس هناك ـ إذن ـ تعارض بينهما، وابن رشد فى تناوله لهذه القضية قد انطلق من مؤثرات إسلامية وضحت تمام الوضوح فى كتابيه: «فصل المقال فيما بين الحكمة

والشريعة من الاتصال»، و«الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة» ففيهما وضح اقتناعه التام بعدم وجود أىّ تناقض بينهما.

كيف تكون «الفلسفة الرشدية مدخلاً إلى الثقافة الإسلامية»؟ هذا ما يجيب عنه الدكتور **عبد الفتاح فؤاد** فى دراسته داخل المجلد، موضحًا أن آراء ابن رشد الفلسفية - بل والفقهية أيضًا - هى من أنسب ما يمكن تقديمه لأبنائنا فى هذه الظروف الراهنة، لأن الفكر الرشدى يحمل فى ثناياه من القيم ما نحن فى مسيس الحاجة إلى ترسيخه فى ثقافة شبابنا، فهى فلسفة تنبذ التعصب وتحارب التطرف وضيق الأفق ولا تعتد بالفكر الخرافى القائم على إماتة العقل وذلك بتأكيده عدم التعارض بين الدين والفلسفة وبين الحكمة والشريعة، بل دراسة موضوعات العقيدة الدينية عنده لا تقوم على جدل عقيم كما هو الحال عند أكثر المتكلمين، ولا على التسليم والتصديق القلبى فى سلبية ولا وعى كما يعلن طائفة من الصوفية، وإنما تقوم على دراسة علمية فاحصة لموجودات العالم، وبذلك تنتهى العاطفة الدينية والشوق إلى معرفة البارى - إلى ازدهار العلوم الطبيعية والإنسانية وبالتالى إلى التقدم الحضارى كما يرى ابن رشد الذى يعتقد اعتقادًا جازمًا بأن هذا العلم يجب أن يقترن بالعمل حتى ينتفع به فى مجالات تطبيقية تساعد على التقدم والرقى.

وفى دراسة مقارنة لقضية «العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت، وابن رشد» يحلل الدكتور **حامد طاهر** هذه القضية موضحًا كيف قدم كل منهما فكرة تتعارض تمامًا مع فكرة الآخر. فبينما نجد ابن تومرت يسعى إلى الحفاظ على الشريعة من تدخلات العقل الإنسانى الذى يحتوى - من وجهة نظره - على تناقضات كثيرة، نرى ابن رشد يؤكد أن للعقل مستويات متدرجة، وأن أعلاها هى التى تتوافق مع ما جاءت به الشريعة. وعلى ذلك فلا ضير من استخدام منهج القياس البرهانى للتدليل على صحة الشريعة، ورغم ذلك - وكما يؤكد د. حامد طاهر - فإن ابن تومرت لم يستطع أن يلغى دور العقل تمامًا.. فهو يعترف بالضرورة العقلية التى أحد أقسامها الواجب، إذ يثبت أن البارى يعلم

بضرورة العقل، كما أن مذهبه الذى يؤكد به ضرورة استقلال الشريعة قام على بناء منطقى عقلى.

فى هذا المجلد الضخم قدمت الدكتورة **زينب الخضيرى** دراسة عميقة حول «مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى» ومما يحسب لها فى هذه الدراسة أنها تعلن تراجعها عن اعتناق فكرة انعزال الفكر الرشدى عن مقتضيات عصره وتهميش دوره وحصره فى مجرد قضية التوفيق بين الحقيقة والشريعة وما كان لهذه القضية من أثر على الفكر اللاتينى الغربى ـ لتعلن أن ابن رشد لم يكن مغتربًا عن حضارته وثقافته ومشاكلها، وإنما كان مستغرقًا فيها ولذلك فقد تبنّى مشروع أن الفلسفة منهج وليست مذهبًا، وأنها بناء تشارك فى إقامته وتعديله عقول الفلاسفة على مر العصور، وعلى ذلك يجب فصل الفلسفة عن الفكر الدينى بحيث تعود الفلسفة إلى صورتها النقية متمثلة فى الفكر الأرسطى، ويعود الدين إلى بساطته الأولى مقتصراً على العناية بالعقيدة دون تدخل الفلسفة، وإذا كانت مصلحة المجتمع فى الماضى تقتضى التوفيق بينهما، فقد أصبحت فى زمن ابن رشد تقتضى الفصل التام بينهما.

هذا المشروع الرشدى انتقل إلى الحضارة المسيحية الوسيطة منذ القرن الثالث عشر بحيث أتاح للعقل الأوربى الانطلاق ليحقق النتائج المذهلة التى حققها فى العصر الحديث بينما حالت نكبة الفلسفة فى العالم العربى دون استمرارها وتأثيرها فى أىّ مجال بفعل طغيان السلطة الدينية والفكر الدينى على العقول.

ويساهم أستاذ الفكر المتجدد الدكتور **عاطف العراقى** بدراسة عصرية متطورة تواكب متطلباتنا الفكرية تحمل عنوان «ابن رشد وفكرنا العربى المعاصر» ويؤكد فى هذه الدراسة أننا سنجد فى دروس ابن رشد وفلسفته أسس التنوير، ودعائم اليقظة الفكرية، وركائز التطور الخلّاق الذى يدفع إلى الأمام، بعد أن أضحت الأمة العربية على شفا حفرة من الانهيار والتمزق لغيبة العقل، وانتشار الخرافات والأساطير.. ويؤكد أننا فى أشد الحاجة إلى دعوته فى الاهتمام بالعقل

واستخدامه فى كافة المجالات، وفى أمسّ الحاجة إلى الاجتهاد العقلى والتأويل لتجنب الفهم الضيق للقضايا والمشكلات الدينية التى تعترض حياتنا، وفى أمسّ الحاجة إلى الاستفادة من كل العلوم فى كل دول العالم، وفى الاهتمام بالعلم وقوانينه بحيث نستطيع الانطلاق بتلك الأسس الرشدية إلى أن نتقدم إلى الأمام فنواكب العصر وحضارته.

ويتناول الأستاذ **سعيد زايد** أحد مؤلفات ابن رشد المهمة ـ وهو كتاب «تهافت التهافت» ـ بالدراسة والتحليل محاولاً الوقوف عند المسائل الثلاث التى كفَّر فيها الغزالى الفلاسفة مبينًا وجهة نظر الفلاسفة فيها، ثم رأى الغزالى، وردّ ابن رشد عليه، كما يعرض لبعض جوانب الفلسفة الرشدية مثل قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، والفلسفة الإلهية والفلسفة الطبيعية.. موضحًا كيف سار فى تناولها على المنهج العقلى الدقيق.

كما يعرض الدكتور **على عبد الفتاح المغربى** قضية «التأويل بين الأشعرية وابن رشد»، وهى من الموضوعات التى تهتم بالمقارنة بين تيارين يختلف كل منهما عن الآخر اختلافًا جوهريًا، ويؤكد فى دراسته هذه تفوُّق ابن رشد على الأشاعرة فى اهتمامه بوضع قواعد للتأويل لضبطه، إدراكًا منه لخطورة التأويل وأهميته، بينما لم يهتم الأشاعرة بوضع تلك القواعد إلا المتأخرين منهم.

وتتناول كاتبة هذا العرض د. **زينب عفيفى شاكر** «مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد» موضحة أبعادها الدينية والأخلاقية والسياسية، وكيف استطاع ابن رشد أن يقدم لنا حلاً لتلك المشكلة الميتافيزيقية وهو حل يوفق فيه بين العقل والنقل مدعمًا رأيه بمبدأ السببية، والقول بالعناية الإلهية التى تثبت أن أفعالنا تتّسم بالاختيار الحر المفيد الذى يفسح مجالاً للإرادة الإنسانية حتى تتحقق العدالة الإلهية فى إثابة المصلح وعقاب العاصى.

كما تركز الدراسة على الأبعاد السياسية لمشكلة الحرية، وكيف أنها تعتبر أساس العمل السياسى وصلاح المجتمع الذى إذا سادت فيه الحرية والديمقراطية

لأغنت الناس عن الحاجة إلى الأطباء والقضاة لأن الفضيلة ستحمل الناس على احترام الحقوق والقيام بالواجبات دون إفراط أو تفريط.

أما د. **نبيلة ذكرى**، فإنها تتعرض «للمؤثرات اليونانية فى فلسفة ابن رشد» وخاصة مشكلة قدم العالم، وأدلة وجود الله، ومشكلة الذات والصفات، والخير والشر، القضاء والقدر، ومشكلة خلود النفس.. موضحة أن إبراز هذا الأثر اليونانى فى إلهيات ابن رشد لا يقلل من شأنه أو مكانته، فلم يكن ابن رشد مجرد ناقل أو شارح فحسب، بل إنه عندما تناول أفكار أرسطو بالشرح والتفسير خرج إليه بأفكار جديدة تدل على مهارة الابتكار وبراعته مما جعل أفكاره همزة الوصل بين الفكر العربى والفكر الغربى.

وتتوالى بحوث الدارسين فى ذلك المجلد الضخم فيقدم الدكتور **سعيد مراد** دراسة بعنوان: «ابن رشد بين حضارتين» يحاول فيها أن يتلمس الجذور الفكرية والموروثات الحضارية التى تفاعلت فى تكوين عقل ابن رشد حتى أنتجت هذا النتاج الفكرى العبقرى الأصيل موضحًا أن هذا التكوين قام على دعامتين أساسيتين هما: ـ الثقافة العربية الإسلامية التى يرى أن لها الأولوية فى تكوينه العقلى، ثم الثقافة الغربية اليونانية التى كان لها أثرها فيما أنتجه من طراز فريد ومميز.

وتتناول الدكتورة **ميرفت عزت** إحدى مشكلات الفلسفة الإلهية وهى مشكلة الخير والشر عند ابن رشد، موضحة ارتباطها بمسائل العناية الإلهية والغائية فى الكون، ومحاولة تخطى الجزئيات إلى الكليات، ومحاربة الجواز والإمكان والاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، مؤكدة اتجاه ابن رشد إلى اعتبار الشر أمرًا يقتضيه كمال الله وعدله، إلا أن الخير موجود وهو غالب فى وجوده على وجود الشر فى العالم.

أما مجال الطب عند ابن رشد فقد اهتمت به الدكتورة **منى أبو زيد**، وهو جانب مهم أغفله كثير من الباحثين رغم مكانة ابن رشد فيه، خاصة وأنه مارس

الطب عمليًا ونظريًا، حيث عمل طبيبًا خاصًا لأبى يوسف خليفة مراكش، كما كان صاحب نظريات ومؤلفات طبية أشهرها كتاب «الكليات»، وكتاب «الترياق» وقد عالج فيهما الكثير من الأمراض وأشار إلى الأدوية ووظيفتها، كما قام بشرح وتلخيص كتب جالينوس فى الطب والأدوية ومنافع الأعضاء، كما شرح أرجوزة ابن سينا فى الطب. . وهو ما أظهرته بوضوح وتناولته بالتحليل فى مقالها السابق الذكر.

وفى القسم الثانى من هذا المجلد والذى تضمّن دراستين باللغة الأجنبية قدم لنا الأستاذ الدكتور **أبو الوفا الغنيمى التفتازانى** دراسة عن ابن رشد والتصوف موضحًا تأثر ابن رشد باتجاهات صوفية ـ رغم نقده لهذا الاتجاه ـ وقد وضح ذلك خاصة فى نظرية المعرفة التى اعتبر فيها أن النفس الإنسانية لا تقف عند حدود المفاهيم الحسّية المادية، بل إنها تبحث عن تلك المفاهيم المجردة فى عالم آخر لا مادى هو عالم الغيبيات، ولكن ماذا يعنى ابن رشد بالمنهج الصوفى فى المعرفة؟؟

يؤكد الدكتور التفتازانى فى مقالته العميقة أن ابن رشد حين تكلم عن المنهج الصوفى فى المعرفة لم يتكلم عنه كتجربة ذاتية عاشها هو وتوصل بها إلى الحقيقة المطلقة بل إنه فهم أنها تجربة ذاتية فاعلية لا يهم صاحبها أن يتحقق من صدقها بالحجج المنطقية. كما يوضح الدكتور التفتازانى فى هذه الدراسة الجادة كيف كانت اللقاءات الفكرية تتم بين ابن رشد وأبى بكر العربى الصوفى، وكيف حاول ابن رشد معرفة كيف يصل الصوفى إلى الحقيقة المطلقة من خلالها، كما أوضح تعرض ابن رشد لهجوم ابن سبعين الذى وصفه بأنه مقلد ومردد لآراء أرسطو.

وهى دراسة تدل بلا شك عن عمق فكر صاحبها وثرائه فى شتى مناحى الفلسفة، كما تدل على منهجه الموضوعى فى النظر إلى الفلسفة وروّادها رغم اتجاهه الصوفى الوجدانى.

أما الأب الدكتور **جورج شحاتة قنواتى** فقد قدم دراسة عن ابن رشد فى عصر

النهضة موضحًا فيها كيف قامت دور النشر المشهورة فى باريس، وبادو، وبولونيا، والبندقية، بطبع جميع الشروح الرشدية مع النصوص الأرسطية وهى الشروح التى كانت ترجمت إلى اللاتينية من قبل، بل إنها قامت بطبع مؤلفاته الخاصة مثل كتاب تهافت التهافت، والكليات، والترياق. . . إلخ. وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على تقدير تلك الهيئات العلمية لدور ابن رشد وفهمه للتراث اليونانى عامة والأرسطى خاصة.

ولا شك أن إسهامات الأب قنواتى فى إحياء التراث الرشدى وبيان أهميته لا يمكن إغفالها بأىّ حال من الأحوال، فقد قدم من قبل كتابًا ضخمًا عن مؤلفات ابن رشد ومخطوطاته ومطبوعاته فى أنحاء العالم، كما أسهم بجهده الفكرى فى أكثر المؤتمرات والندوات التى أقيمت لإحياء ذكرى فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وكذلك ابن رشد، وكم أعطى الرجل من وقته وجهده الكثير لتلك الثقافة العربية فى صورتها المشرقة.

أما **القسم الثالث** من هذا المجلد فقد ذكرنا من قبل أنه يشمل نصوصًا مختارة من مؤلفات وشروح ابن رشد، وأعتقد من جانبى اعتقادًا لا يخالجنى فيه أدنى شك أن الأستاذ الدكتور **عاطف العراقى** والدكتورة **زينب الخضيرى** قد وفقا إلى حد كبير فى هذا الاختيار، إذ إنهما استطاعا من خلال تلك النصوص بيان اهتمامات مفكرنا فى مجالات التأليف والشرح والابتكار فى شتى مجالات الفلسفة من المنطق إلى ما بعد الطبيعة، والطبيعة، والفلك، والفقه، والطب، وأيضًا فى مجال النقد والخلاف والجدل. مما جعلنا نتعرف على آراء هذا المفكر العظيم سواء فى مؤلفاته المبتكرة أو شروحه أو تلاخيصه.

وبعد، ورغم ما حفل به هذا المجلد الضخم من تلك المقالات العميقة، والدراسات النقدية المستفيضة حول ابن رشد وفلسفته ومكانته، إلا أن هناك بعض الجوانب المهمة التى أغفلها أكثر الباحثين وهو الجانب الطبيعى فى مذهب ابن رشد، وقد تتضح من خلاله بعض آراء ابن رشد التى لا تخلو من جدية وعمق، وما ذلك إلا لأن شروحه فى هذا الجانب كانت تخص تراث أرسطو من

بين فلاسفة اليونان، وكلنا يعلم كيف عبرت شروح ابن رشد عن أصالة وابتكار وفهم عميق لهذا التراث الأرسطى، وكيف كانت عونًا لفلاسفة أوروبا ـ فى العصر الوسيط ـ على تخطى مراحل الفكر التقليدى الدينى إلى مراحل الابتكار والتقدم والتنوير.

كما أن الجانب السياسى فى فلسفته لم يحظ بالاهتمام الجدير به، ولولا الدراسة العميقة التى قدمتها الدكتورة زينب الخضيرى لما وقفنا على هذا الجانب المهم من فلسفته.

ولا شك أن الأستاذ الدكتور **عاطف العراقى** قد أدرك بحسِّه النقدىّ ما أشرنا إليه سابقًا إذ نجده فى تصديره لهذا الكتاب يقول: «ولا نزعم لأنفسنا أن هذا المجلد بما تضمنه من دراسات متنوعة يمكن أن يعطينا فكرة كاملة عن الفيلسوف وفلسفته، ولكنه محاولة متواضعة نقدمها على استحياء لتنبيه الأذهان إلى أهمية ابن رشد وفلسفته».

هذا النقد لا يقلل من الجهد الخارق والعمل الضخم الذى قام به الأستاذ الدكتور عاطف العراقى، ونأمل أن يواصل مسيرة تخليد ذكرى رواد الفكر العربى من القدامى والمحدثين، وأن يوفى بوعده فى إثرائنا بالعديد من تلك الكتب التذكارية التى إن دلت على شيء فإنما تدل على مدى مثابرته وإخلاصه ووفائه للفكر الجاد وأصحابه.. وليس ذلك بغريب على راهب الفكر والقلم(*).



(*) نشرت الدراسة بمجلة «عالم الكتاب» ـ القاهرة.

(٦)

صفحات من كتاب
«مؤلفات ابن رشد» للأب جورج قنواتي
عن كتاب «النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد»
ومقدمة د. محيي الدين صابر
وتصدير د. إبراهيم مدكور



إدارة الثقـــافة

مهرجان ابن رشد

الذكرى المئوية الثامنة لوفاته

مؤلفات ابن رشد

تأليف

الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتي

تقـديم

الدكتور محيي الدين صابر

تصـدير

الدكتور إبراهيم بيومي مدكور

الجزائر ١٩٧٨

فهرس كتاب «مؤلفات ابن رشد»
للأب جورج قنواتى

٤ ـ حصر المخطوطات العبرية لاستاينشنيدر Steinschneider.

٥ ـ بروكلمان Brockelmann ـ وسارتون Sarton.

٦ ـ الموسوعات الفلسفية ودائرات المعارف.

٧ ـ بعض الباحثين المعاصرين: جوتييه Gauthier، عبد الرحمن بدوى، كروس هيرناندس Cruz Hernandez، قدرى Quadri، الأب ألونزو Alonso، فينيبوش Vennebusch، ولفسون Wolfson، محمد يوسف موسى، محمود قاسم، ماجد فخرى، عاطف العراقى، محمد بيصار... إلخ.

الباب الثالث: منهج ترتيب المؤلفات:

١ ـ الترتيب الزمنى.

٢ ـ الترتيب الأبجدى.

٣ ـ الترتيب الموضوعى.

٤ ـ الترتيب المختار.

القسم الثانى
ابن رشد العربى

الباب الأول: المؤلفات الفلسفية:

الفصل الأول: ابن رشد المؤلف.

الفصل الثاني: ابن رشد شارح أرسطو.

الفصل الثالث: ابن رشد شارح أفلاطون.

الفصل الرابع: ابن رشد والشرّاح اليونان.

الباب الثانى: المؤلفات الكلامية.

الباب الثالث: المؤلفات الفقهية.

الباب الرابع: المؤلفات العلمية:

الفصل الأول: الرياضيات والفلك.

الفصل الثانى: الطب.

الباب الخامس: الكتب المنحولة أو المشكوك فيها.

القسم الثالث
ابن رشد فى الغرب
فى العصر الوسيط وعهد النهضة

الباب الأول: ابن رشد عند اللاتين ـ الترجمات اللاتينية الأولى من العربية فى القرنين الثانى والثالث عشر.

الباب الثانى: ابن رشد عند اليهود ـ الترجمات اللاتينية بواسطة الترجمات العبرية.

الباب الثالث: ابن رشد فى عهد النهضة ـ طبع جميع مؤلفاته المترجمة إلى اللاتينية فى البندقية (Apud Junctas).

الباب الرابع: أثر ابن رشد فى الغرب فى العصر الوسيط ـ الرشدية اللاتينية.

القسم الرابع
الكتب والمقالات عن ابن رشد
باللغات غير العربية

القسم الخامس
ابن رشد العالمى

الباب الأول: الندوات والمؤتمرات الخاصة بابن رشد.

الباب الثانى: نشر مؤلفات ابن رشد ـ المراكز المهتمة بها.

ملحق الفهارس:

١ ـ فهرس أبجدى لمؤلفات ابن رشد.

٢ ـ فهرس مؤلفات ابن رشد العربية المطبوعة حديثًا مصنفة حسب أسماء المحققين.

٣ ـ فهرس ما ترجم من مؤلفات ابن رشد إلى اللغات الحديثة مصنفة حسب اللغة التى ترجمت إليها.

٤ ـ فهرس ما حقق أو ترجم من مؤلفات ابن رشد فى العهد الحديث مصنفة حسب عناوين المؤلفات.

٥ ـ فهرس البحوث عن ابن رشد أو متصلة به، باللغة العربية.

٦ ـ فهرس الأعلام التى وردت بالحروف العربية.

٧ ـ فهرس الأعلام التى وردت بالحروف الأفرنجية.

٨ ـ جدول شروح ابن رشد لكتب أرسطو.



مقدمة (*)

قامت (الإدارة الثقافية) بجامعة الدول العربية، منذ ثلاثين عامًا، فى سنة ١٩٤٨م بعقد مهرجان الفيلسوف الإسلامى الكبير ابن سينا، فى بغداد، بمناسبة مرور ألف عام على ميلاده.

واليوم، وبمناسبة مرور ثمانية قرون هجرية، على وفاة الفيلسوف والمفكر العربى الإسلامى أبى الوليد مُحَمَّد بن رُشْد المتوفى سنة ٥٩٥هـ، قرر المؤتمر العام للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم فى دورته الرابعة (١٩٧٦م)، أن تقيم المنظمة (إدارة الثقافة) مهرجانًا ثقافيًا علميًا عن ابن رشد، وذلك تقديرًا لمكانته العالية فى الفكر العربى والإسلامى، وفى الفكر الإنسانى على السَّواء، فقد أحاط ابن رشد بثقافة الأمم السابقة وفلسفتها، وخاصة اليونان، وتولى شرح أعمالهم الفكرية والفلسفية، وشارك مشاركة نافعة فى الفلسفة الإسلامية، وامتد أثره فى الفكر الإنسانى، وكان تأثيره كبيرًا فى مفكرى النهضة الأوربية الحديثة، حتى إن الكثير من مؤلفاته ـ كما يتضح من هذا المؤلف ـ فقدت أصولها العربية، وحفظت لنا فى ترجمات لاتينية وعبرية، مما يدل على مدى مكانة هذا الفيلسوف والمفكر الكبير فى الفكر الفلسفى العالمى.

وقد استجاب لدعوة المنظمة إلى هذا المهرجان نخبة من العلماء والباحثين المتخصصين، بالإضافة إلى ممثلين للهيئات العلمية ومعاهد الاستشراق والأبحاث فى الشرق والغرب، قدموا ـ مشكورين ـ للمهرجان مجموعةً صالحةً من الأبحاث والدراسات الجادة.

(*) كتبها الدكتور محيى الدين صابر عام ١٩٧٨م.

إن إحياء مثل هذه المناسبات الفكرية فى تُراثنا الإسلامى والعربى، هو جزءٌ من نشاط المنظمة، لما فيه من تنويه بالجهد العلمى والثقافى وبالإضافات الأصيلة لعُلمائنا، مما يصحُّ به المثل الطيب لأجيالنا العربية، ذلك إلى جانب أن مثل هذه المناسبات تُتيح لقاءات نافعة للعلماء والمفكرين والمتخصصين مما تتوثق به الروابط وتقوى العلائق بين الثقافة العربية والثقافات العالمية الأخرى.

وإنه يسعدنى أن أقدم هذا الكتاب الوثيقة الذى يجمع بين دفتيه عرضًا مفصلاً للمؤلفات الكاملة لابن رشد فى لغتها العربية أو ترجماتها اللاتينية والعبرية، والأبحاث والدراسات الحديثة عنه. وهو يمثل جهدًا علميًا جادًا وأصيلاً نهض به الأب العالم الدكتور **جورج شحاتة قنواتى**، وهو شخصية عالمية عرفته الأوساط العلمية المتخصصة بما قدم من دراسات وأبحاث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية والفكر العربى والتصوف الإسلامى، مثل دراسته المستوعبة عن «مؤلفات ابن سينا» وتحقيقاته الرصينة لكتاب «الشفاء» لابن سينا.

هذا، وقد رحبت الحكومة الجزائرية كريمةً باستضافة هذا المهرجان، ووضعت إمكانات ضخمة، وجنَّدت جهودًا كبيرةً فى سبيل إنجاحه.

وانعقاد هذا المهرجان الفكرى العربى والإسلامى فى الجزائر يحمل أكثر من معنى، فى فترة يخوض فيها هذا القطر المناضل معركة التعريب والأصالة، وبعث الشخصية الوطنية والقومية، ومدّ جسور باقية بين الماضى والحاضر وبين الأجيال المتعاقبة.

ويأتى مهرجان ابن رشد، برهانًا جديدًا على ما تأخُذُ به الجزائر نفسها من خطة ثقافية تأصيلية، فى الاحتفال بتراثها الضخم، فى إطار المعاصرة الجادة والبصيرة.

والمنظمة على أملٍ أن يكون هذا المهرجان إسهامًا نافعًا منها فى هذه المعركة الفكرية النبيلة، التى تخوضها الأمة العربية؛ معركة تحديد الذات الثقافية وتأصيلها، والعودة إلى المنابع الصّافية الأولى، للاندفاع فى حضارة العصر بثقة راسخة فى النفس، ورؤية بيِّنة فى الفكر، وبمنهجية علمية فى الممارسة.

تصدير(*)

ما أسعد المرء حين يبذر بذرةً، ثم يرى أنها أينعت وأثمرت. وقد سبق لى أن دعوتُ منذ أربعين سنةٍ أو يزيد إلى ضرورة الكشف عن تُراث الفكر الفلسفى الإسلامى وإحيائه، على غرار ما تم بالنسبة للفكر اليونانى، والفكر المسيحى فى القرون الوسطى. فأُحييتْ مثلاً مؤلفات **أفلاطون وأرسطو** فى نصِّها اليونانى، ونُشِرت مؤلفات **ألبير الكبير، وتوما الإكوينى** فى أصولها اللاتينية. ورغبت فى أن تحصــر أولاً حصرًا تامًا مؤلـفات كـبار فلاسفة الإسلام، وأن تُبيَّن مظانٌّ مخطوطاتها، كـى يستطيـع الباحثـون الاهتـداء إليهـا، وأن يضطلع بنشرهـا متخصصون أكفاء نتقى بهم الإخراج الناقص أو الضعيف.

وكَمْ وودتُ أنْ لـو قـام علـى أمرهـا هيئات علمية لهـا ماضيها، علـى نحو ما حدث فى أوربا وأمريكا، فتضطلع كلٌّ هيئةٍ بجانبٍ خاص ترسم له خطّته وتتابع السير فيه. ولم يتوفَّر لنا من ذلك إلاَّ قدر ضئيل، كلجنة **ابن سينا** المتواضعة التى استطاعت خلال ثلاثين سنةً تقريبًا أن تفرغ من إخراج أجزاء «كتاب الشفاء» الاثنين والعشرين فى المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات، وشبيه بها لجنة أخرى أشد تواضعًا أخرجت إخراج ضرورة اثنى عشر جزءًا من «كتاب المغنى» **للقاضى عبد الجبار**. وتتابع لجنة الفلسفة والعلوم الاجتماعية بمجلس الآداب والفنون إخراج موسوعة **ابن عربى** الكبرى فى دقةٍ وعناية، وهى «الفتوحات المكية»، وقـد ظهـر منهـا خمسةُ أجـزاء، ولا تـزال فى الطريق أجزاءٌ

(*) كتبه الدكتور إبراهيم مدكور ـ القاهرة.

أخرى. ولا يفوتني أن أشير إلى الجهود الفردية التي أسهمت في نشر بعض النصوص الفلسفية، وأكملها ما كان موضوع بحث ونقد جامعي. فهل آن الأوان لأن يُنظَّم هذا النشر، وأن يوكل لمن هو أهله، وأن تشرف عليه هيئات علمية متخصصة تعد له العدة، وتوفر له النفقات الضرورية ؟

ودرجنا في الثلاثين سنة الماضية على أن نحيي ذكرى بعض كبار المفكرين، وبدأنا بابن سينا، وسرنا من بعده إلى الغزالي، وابن خلدون، ثم إلى ابن عربي والسُّهروردي، والفارابي، ومجال الإحياء فسيح. وحرصنا ما استطعنا على أن يشتمل هذا الإحياء على عناصر ثلاثة أساسية:

١ ـ دراسة ببليوجرافية تستوعب مؤلفات المحدَّث عنه مطبوعة كانت أو مخطوطة مع بيان مظانّها، والإشارة إلى الدراسات التي دارت حوله قديمًا وحديثًا.

٢ ـ البدء في نشر مؤلفاته نشرًا علميًا محققًا، تمهيدًا لاستكمالها، وإخراج مجموع مستوعب لها جميعها.

٣ ـ بحوث موضوعية تتصل بالمحدَّث عنه أو تدور حوله، وتلقى في مهرجان عالمي عام، أو تسجّل في كتاب تذكاري. وما أجدر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أن تضطلع بهذه الرسالة، وقد خطت فيها من قبل خطوةً كريمةً إحياءً لذكرى ابن سينا، يوم أن كانت مجرد إدارة ثقافية بجامعة الدول العربية، وها هي ذه تعود اليوم إلى هذه السُّنَّة الحميدة، إحياءً لذكرى ابن رشد. وفي وسعها أن تعد لهذا الإحياء جهازًا خاصًا ينسّق الجهود بين البلاد العربية، ويتصل بأشباهها في العالم الإسلامي. ويرسم للإحياء سياسةً ثابتةً، ويعدُّ لتنفيذه خطةً واضحةً، ويتابع نشر ما ينبغي نشره.

وبالأمس البعيد اضطلع الأب قنواتي، بتكليف من الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، بحصر مؤلفات ابن سينا المطبوعة والمخطوطة، ورحل من أجلها ما رحل، وأخرج فيها عام ١٩٥٠م كتابًا أفاد منه الباحثون والدارسون. ولعل من

الخير أن يعاد طبعه لكى يتدارك فيه بعض ما فات، وينقَّح ما ينبغى تنقيحه، والأب جديرٌ برهبنة العلم التى وقف نفسه عليها، وعدَّها جزءًا متممًا لرهبنته الدينية. ويوم أن فكرت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم فى إقامة مهرجان لابن رشد بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته كوِّنت لذلك لجنةٌ خاصةٌ أخذت بعناصر الإحياء الثلاثة التى أشرنا إليها من قبل. ورأت أن الأب قنواتى خير من يتولى الدراسة الببليوجرافية لتخصُّصه، وخبرته التامة، وصلته الوثيقة بالهيئات والمراكز الثقافية التى تعنى بالفكر الإسلامى فى العالم بأسره. وهو فوق هذا رحَّالة يجوب الآفاق، ويزور المكتبات الكبرى ومعاهد المخطوطات. وكنا منذ ربع قرن نتندر ببساطه السحرىّ الذى ينقله حيث شاء، وقد أصبح هذا البساط حقيقةً واقعةً. وتقبَّل الأب الكريم هذا العبء راضيًا، واضطلع به اضطلاعًا تامًا، وعنى به مقيمًا ومسافرًا. وها هو ذا يخرج لنا سِفْرًا فى مؤلفات ابن رشد، فيه إسهام واضح وعطاء سخىّ.

وحصر مؤلفات ابن رشد ليس بالأمر الهيِّن، ذلك لأن أصولها موزَّعة بين مكتبات العالم المختلفة. وقد وصلت إلينا فى ثوب لغات ثلاث: العربية لغتها الأصلية، والعبرية واللاتينية التى ترجمت إليهما، ولـمَّا يمضِ على موت مؤلفها زمن طويل. وقد بذلت جهود متلاحقة فى حصر الترجمات اللاتينية والعبرية ونشرها، وعنيت بذلك خاصة «الأكاديمية الأمريكية للقرون الوسطى» بجامعة هارفارد، ولكن الغالبية العظمى لهذه الترجمات لا تزال مخطوطة. ومقابلة نص عربى بترجمته اللاتينية والعبرية يتطلب تمكنًا من اللغات الثلاث، ووقتًا وجهودًا متضافرة. ولذلك آثر باحثنا أن يقصر جهوده على المؤلفات العربية، وقد سبقه إلى ذلك آخرون، وبخاصة الأب بويج الذى اهتدى بهديه، وأضاف إليه ما أضاف. وحرص فى تبويبه لهذه المؤلفات على أن يأخذ بالتصنيف الموضوعى، وخيرًا فعل، وكنت أُوثر أن يبدأ بالمؤلفات الفقهية والكلامية، ما دام لم يلتزم بالترتيب الزمنى، ثم يثنى بالمؤلفات الفلسفية والعلمية، ويختم ـ كما صنع ـ

بالكتب المنحولة. وبين المؤلفات العربية التى حصرها قدر لا يزال مخطوطًا، وما أحوجنا إلى نشره، وقدر آخر مفقود، ونأمل أن نستكمله، ولو بالترجمة من اللاتينية والعبرية، فنرد بضاعتنا إلينا.

ولم يقف الأب قنواتي عند ما كتبه ابن رشد، بل أضاف إليه ما كُتب عنه قديمًا وحديثًا، وهو جدٌّ كثير، وعلى صور شتّى من مقالات وكتب، وفى لغات متعددة بين فرنسية وإسبانية، والجليزية وألمانية، إلى جانب العربية، وليته ضمّ الباب الثانى من القسم الأول إلى القسم الرابع من كتابه، قسم المراجع، وهو قسم مهم ومستفيض. ولم يفته أن يلخّص بعض هذه المراجع أو يعلق عليها. وحُبًّا فى البذل والعطاء شاء باحثنا أن يقف القارئ العربى على الندوات والمؤتمرات التى أقيمت أخيرًا لذكرى فيلسوف قرطبة، وأن يشير إلى المراكز المعنية اليوم بنشر مؤلفاته أو ترجمتها، وما أحوجنا إلى مركز عربى جديد بهذا الفيلسوف الكبير.

هذا هو «كتاب مؤلفات ابن رشد»، وهو ـ ولا شك ـ إسهامٌ واضحٌ فى إحياء ذكرى فيلسوف عظيم، وأداة نافعة من أدوات الدرس والبحث. ونحن على يقين من أن الجامعيين العرب بخاصةٍ سيعوِّلون عليه، ويفيدون منه، ويقدِّرون للأب الكريم خير ما فعل.



مقدمة(*)

نبذة تاريخية عن حياة ابن رشد ومراحل نشاطه العلمى فى ضوء المراجع الأولى

وُلد أبو الوليد محمد بن محمد بن رشد بمدينة قرطبة عام (٥٢٠هـ = ١١٢٦م) فى بيت ورث الفقه كابرًا عن كابر، وفيه تمكّن من علوم زمانه. استظهر على أبيه «الموطّأ» حفظًا، كما أنه أخذ الفقه أيضًا عن أبى القاسم بن بشكوال وأبى مروان بن مسرة، وأبى بكر بن سمحون، وأبى جعفر ابن عبد العزيز، وأبى عبد الله المازرى.

قدّمه ابن طفيل إلى الأمير أبى يعقوب يوسف عام (٥٤٨هـ = ١١٥٣م) فكلّفه الأمير بشرح مذهب أرسطو. وقد قام بذلك على نمط ابتكره فخصّص لشرح كتب أرسطو ثلاثة أنواع من الشروح: الصغير (المجموع)، والمتوسط (التلخيص)، والكبير (الشرح).

وكان ابن رشد - إلى جانب تعمّقه فى الفقه والفلسفة - طبيبًا، وقد اتخذه أبو يعقوب طبيبًا خاصًا له. وفى سنة (٥٦٥هـ = ١١٦٩م) تولى القضاء فى إشبيلية ثم فى قرطبة بعد ذلك بقليل. ولم يصرفه عنها إلا توليه طبّ الأمير لنفسه؛ ثم عاد مرة أخرى قاضيًا للقضاة فى قرطبة مسقط رأسه، وفى منصب أبيه وجدّه من قبل. غير أن الأيام تنكّرت له، وأجتازت البلاد دولة الموحّدين، وحلّ السخط بالفلاسفة فصارت كتبهم ترمى فى النار. ووشى به عند الأمير

(*) كتبها الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتى.

أبى يوسف فأبعده إلى اليسانة (قريبًا من قرطبة). ثم أعيد له منصبه ومات فى مراكش، عاصمة المملكة فى (صفر سنة ٥٩٥هـ = ١٠ ديسمبر ١١٨٩م) ونقل رفاته إلى قرطبة حيث يوجد ضريحه.

وكل ما نعرفه عن حياة ابن رشد مستقى من المصادر الستة العربية القديمة الآتية:

١ ـ ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة. نشرة عزت العطار الحسينى ١ ـ ٢، (القاهرة ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦م).

٢ ـ الأنصارى، الذيل والتكملة لكتابى الموصول والصلة. عن مخطوط دار الكتب الأهلية فى باريس رقم ٢١٥٦، ق٧.

٣ ـ ابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، القاهرة ١٣٢٩هـ. ج٢ ص ٧٥ ـ ٧٨.

٤ ـ المراكشى، المعجب فى تلخيص أخبار المغرب. المكتبة التجارية ١٩٤٩م.

٥ ـ ابن فرحون، الديباج المذهَّب فى معرفة أعيان علماء المذهب ـ القاهرة ١٣٥١هـ. ص ٢٨٤، ٢٨٥.

٦ ـ الذهبى، تاريخ الإسلام. من مخطوط باريس. المكتبة الأهلية رقم ١٥٨٢، ق ٨٠ ظ.

وإننا نثبت معظم هذه النصوص ذيلاً لهذه النبذة.

وقد عرض لكتابة حياة ابن رشد كل من كتب عنه وعن فلسفته وحاولوا أن يضعوه فى إطاره التاريخى وأن يكشفوا فيما وراء الحوادث التاريخية عن أسرار مراحل حياته. وكثيرًا ما ينقل بعضها عن بعض وتعتمد كلها على النصوص القديمة التى ذكرناها. وقد أثبتنا فى الببليوجرافيا (انظر ص ٣٠٩ ـ ٣٥٤) البحوث الحديثة المهمة الخاصة بهذا الموضوع.

وقد جمع الدكتور **عاطف العراقى** فى كتابه **«النزعة العقلية فى فلسفة**

ابن رشد»، مجموعة كبيرة من البحوث العربية، المتصلة بحياة ابن رشد فى اللغة العربية بخاصة، ويمكن الرجوع إليه.

أما فيما يخص البيئة والإطار التاريخى لحياة ابن رشد، فنشير إلى المصدرين الآتيين:

١ ـ أشباخ (يوسف)، تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين، ترجمة محمد عبد الله عنان، مؤسسة الخانجى ـ القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٥٨م.

٢ ـ بالنسيا، تاريخ الفكر الأندلسى، ترجمة الدكتور حسين مؤنس، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م.

وفى هذين الكتابين توجد مراجع عديدة.

أما عن فلسفة ابن رشد، فمن أهم المراجع كتاب **عاطف العراقى: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، القاهرة، دار المعارف، مكتبة الدراسات الفلسفية، ١٩٦٧م، ٣٥٥ص، مقدمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى.**

ونواة هذا الكتاب هى رسالة ماجستير حضَّرها المؤلف تحت إشراف الدكتور الأهوانى الذى يقول فى المقدمة: «وهذه محاولة، ولعلها أول محاولة لتطبيق فلسفة المذاهب على تاريخ الفلسفة الإسلامية».

وإننا نعطى فيما يلى الأقسام العريضة لكتاب «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» لعاطف العراقى، مكتفين بذكر الأبواب والفصول:

تصدير عام.

الباب الأول: حياة ابن رشد تمثل الاتجاه العقلى:

الفصل الأول: تمهيد.

الفصل الثانى: ابن رشد وثقافة عصره.

الباب الثانى: العقل والمعرفة:

الفصل الأول: الحسّ والعقل.

الفصل الثانى: مشكلة الاتصال.

الباب الثالث: العقل والوجود:

الفصل الأول: حل مشكلة قدم العالم.

الفصل الثانى: موقفه من نظرية الفيض.

الفصل الثالث: تفسير الظواهر الفلكية.

الفصل الرابع: رد كُل شىء فى العالم إلى أسباب تُدرك بالعقل.

الباب الرابع: العقل والإنسان:

الفصل الأول: الخير والشر.

الفصل الثانى: القضاء والقدر.

الباب الخامس: العقل والله:

الفصل الأول: نقد ابن رشد لأدلة سابقيه على وجود الله.

الفصل الثانى: أدلة ابن رشد على وجود الله أدلة عقلية.

الفصل الثالث: اتفاق العقل والشرع والتوفيق بين الدين والفلسفة.

الفصل الرابع: خلود النفس.

الفصل الخامس: بعث الرسل.

وقد أعطى الدكتور العراقى فى آخر الكتاب ثبتًا لمؤلفات ابن رشد وشروحه وأهم المصادر العربية وغير العربية.



(٧)

مقدمة الدكتور فؤاد الأهواني لكتاب

«النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»

تأليف: عاطف العراقى

المذهب العقلى عند ابن رشد موضوع جديد مبتكر لم يكتب فيه القدماء ولم يتعرضوا له، لأن الحديث عن المذاهب كالمثالية والواقعية والعقلية والطبيعية وغير ذلك من هذه الألوان الجديدة التى درجت على أقلام الفلاسفة منذ الفلسفة الحديثة فى القرن السابع عشر، كل ذلك لم يكن معهودًا من قبل.

وهذه محاولة ـ ولعلها أول محاولة ـ لتطبيق فلسفة المذاهب على تاريخ الفلسفة العربية، اختار له صاحب هذا البحث، ولا نقول الكتاب؛ لأنه بحث كان قد تقدم به لنيل درجة الماجستير من كلية الآداب بجامعة القاهرة، وعكف على كتابة هذا البحث عدة سنوات حتى نضج واستوى، واستخلص منه أن مذهب الفيلسوف الإسلامى ابن رشد شارح أرسطو، يمكن أن يقال إنه مذهب عقلى.

ولكى يتضح المقصود من المذهب العقلى، تجدر الموازنة بين هذا المذهب لفيلسوف قرطبة وبين مذاهب أخرى لفلاسفة إسلاميين آخرين مثل ابن سينا والفارابى وهما أبرز ممثلين للفلسفة العربية، وأكبر عَلَمين لهذه الفلسفة ظهرا فى المشرق الإسلامى.

فإذا أردنا أن نصف ـ على وجه العموم ـ مذهب ابن سينا قلنا إنه مذهب إشراقى، ولسنا نقول إنه صوفى. هكذا ارتضى الشيخ الرئيس لنفسه أن يصطنع هذا المذهب ليصور فلسفته الحقيقية، كما نجده فى كتبه المتأخرة وعلى رأسها «الإشارات والتنبيهات».

إذن: الفلسفة الحقَّة فى نظر ابن سينا وأضرابه هى تلك التى تُلتمس عن طريق الحدس، أو الإلهام، أو الذوق، لا عن طريق النظر العقلى.

فالنظر العقلى يعتمد أساسًا على العقل الذى يعتمد بدوره على الحسّ. ونرتفع من هذه المحسوسات التى ندركها جزئيةً بطريق الحواس لكل جزئى منها شكله وهيئته وحدوده، وعلى الجملة: تركيبه التركيب المادى الذى يتميز به الفرد عن الآخر بحيث تتعدد الأفراد وتتعدد وتتكثر وتتكاثر، حتى تبلغ العدد الذى لا يحصى ولا يمكن أن يستقصى لأنه عدد لا نهاية له باعتبار أن الجزئيات المحسوسة لا تتناهى. نقول: نرتفع من هذا المستوى الحسّى إلى المستوى العقلى لأننا لسنا بصدد الوقوف عند هذه المحسوسات ولا عند هذا النظر الحسّى وإلا كان شأن الإنسان كالحيوان وإنما الذى يميز الإنسان حقًا عن غيره من الحيوانات هو هذا النظر العقلى وجوهره العقلى هو رد الكثرة إلى وحدة.

هذه المعقولات كلية، كما نقول: إنسان ونبات وطائر وفرس وباب وكرسى وشجرة، لسنا نقصد هذه الشجرة بالذات لأن الأشجار - كما قلنا - عدد لا يحصى ولا يتناهى، فعند قولنا شجرة؛ كأننا بهذا المعنى الكلىّ حددنا اللامتناهى فى شىء واحد متناه.

هذه المعانى الكلية معقولة. العقل هو الذى يدركها، وهو الذى يضعها، وهو الذى يفرضها على الأشياء، فالعقل البشرى هو المنظم لهذا الشتات فى الكائنات التى يدركها الحسّ. ومن أجل ذلك وجب أن نقدّر هذا العقل قدره وأن نرفع من شأنه.

وهذه الفكرة عن العقل والمعقولات لم يختص بها ابن رشد وحده وإنما نشأت فى الفلسفة القديمة اليونانية حتى انتهت إلى أرسطو واستقرت عنده. غير أن الفلاسفة بعد أرسطو الذين أخذوا عنه، وكانوا امتدادًا له، وشرّاحًا لفلسفته، أو الفلاسفة الذين اختلفوا عن أساس مذهبه - كالرواقيين مثلاً - وكان لهم فى الفلسفة طريق آخر وفلسفة أخرى يردّون بها إن تصريحًا أو تلميحًا - على أرسطو، هؤلاء وأولئك لم يفصّلوا أمر المذهب العقلى أو هذه العقلانية - إن صح هذا التعبير - كما فعل ابن رشد. فنحن إذا قرأنا كتابه الذى استقل فيه بالرأى عن أرسطو والذى يمكن أن يعد ممثلاً لفلسفته ومذهبه أحسن تمثيل، نعثى

«تلخيص ما بعد الطبيعة» على الرغم من أنه كتاب صغير، نجد أنه يوضح فيه هذا المذهب العقلى توضيحًا كافيًا. فهذه المعقولات الكلية وهذه المعانى الكلية لا يستمدها الذهن قبل المحسوسات فتكون أشبه بأفكار فطرية فى العقل. وليست هى مُثُلاً قائمة بذاتها خارج العقل ثم يحاول الذهن أن يتصل بها ليعرفها كالمثاليين من أتباع أفلاطون. ولكن هذه المعانى الكلية، العقل البشرى هو الذى يستنبطها من المدركات الحسية ويجردها تجريدًا ثم يفرضها فرضًا على الأشياء. ومن هنا أمكن أن يقال إن العقل البشرى هو الذى ينظم شتات الكائنات أولاً بطريقة هذه المعانى الكلية المفردة التى تسمى فى العرف الفلسفى بالتصورات، وثانيًا بطريق الربط بين هذه المعانى الكلية والحكم ببعضها على بعضها الآخر وتصديق العقل بصحة هذا الحكم وهو المسمى باللغة الفنية الفلسفية أيضًا بالتصديقات. أو بعبارة أخرى كما هو معروف من أن المنطق يتألف من بابين كبيرين هما التصورات والتصديقات.

فإذا كان الإنسان بما له من عقل لا ينفك يُصْدر على الأمور أحكامًا تلو أحكام، بعضها أحكام صادقة، وبعضها الآخر أحكام كاذبة؛ فإن مصدر هذه الأحكام التى عليها اعتماد الإنسان فى سلوكه وفى حياته إنما هو العقل البشرى.

هذا المعنى هو الذى طبَّقه الأستاذ عاطف العراقى من خلال هذا البحث الذى يقدمه الآن لطبعه ونشره، ويحاول فيه أن يثبت أن مذهب ابن رشد كان مذهبًا عقليًا.



(٨)

جزء من دراسة د. عبد الرزاق قسوم لدراساتي عن ابن رشد - من كتاب «مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر»

وجزء من مقالة للدكتور عبد الرزاق قسوم (العدد الأول من مجلة ابن رشد (الجزائر ١٩٩٨م) بعنوان: حوار الحضارات عبر المنهج العقلى الرشدى) عن دراساتى الرشدية.

يقول الدكتور عبد الرزاق قسوم:

هناك من يعتقد أن العقل هو الانعتاق من كل قيد، وأصحاب هذا الرأى كثيرون، فهناك كتاب «ثورة العقل» للأستاذ الدكتور عاطف العراقى. ويكفى أن يقرأ الإنسان فقرة واحدة من مقدمته، ليدرك القيمة الحقيقية للعقل عند هذا الفيلسوف العربى ابن رشد، يقول د. العراقى: «إن اتجاهى الذى أومن به، وأدافع عنه فى مجال الفلسفة العربية هو الاتجاه العقلى التجديدى، وأكاد أقطع بأننا لو سرنا فى طريق التقليد مئات السنين، وانحرفنا عن نهر العقل، فلن نستطيع التقدم خطوة واحدة فى سبيل إرساء دعائم فلسفتنا العربية، وكشف ما فيها من مواطن القوة والضعف، بحيث نستطيع وصل ما انقطع، أى: حتى يكون تاريخ الفلسفة العربية تاريخًا ممتدًا، وليس تاريخًا انقطع بموت الفيلسوف ابن رشد»[1].

يقول الدكتور عبد الرزاق قسوم فى جزء من مقالة له منشورة بالعدد الأول من مجلة ابن رشد (الجزائر ١٩٩٨م) بعنوان: حوار الحضارات عبر المنهج العقلى الرشدى:

إذا كان تأثير ابن رشد فى الفكر الغربى المسيحى قد أحدث كل الأبعاد التى أشرنا إلى بعضها[2]، ونشأ من جرّاء ذلك دعاة، ومتمنهجون بمنهجه، فيهم المسيحى المؤمن، وفيهم اللائكى الملحد، وكلهم استظلوا بمظلة المفكر المسلم ابن رشد، إذا كان كل هذا التأثير قد حدث، فهل يمكن القول بوجود رشديين معاصرين فى الفكر الإسلامى؟.

(١) عاطف العراقى: «ثورة العقل فى الفلسفة العربية» ـ القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٥م، ص ١٣.
(٢) أشار المؤلف إلى مجموعة من الأبعاد فى الجزء الأول من مقالته المشار إليها.

إن مما لا جدال فيه، أن قائمة الدراسات الإسلامية المعاصرة، المتخصصة فى فكر ابن رشد يطول حصرها، وأن الدارسين لفكره يتزايد عددهم فى كل مكان، غير أن العدد يقل عندما يتعلق الأمر بدعاة المنهج الرشدى، المتبنين لعقلانيته، المقتدين بطريقة تفكيره وتحليله..

ولعل ما يدعو إلى وقفة تأمل خاصة فى هذا المجال، هو بروز صحوة عقلية متميزة فى الفكر العربى الإسلامى، تتخذ من العقل أداة معرفية كبرى، ومن المنهج الرشدى العقلانى طريقًا موصلاً إلى الحقيقة وإلى التقدم..

ووسط هذه الصحوة العقلية الرائدة، يقف ثلة من المفكرين، يمثلون ـ من وجهة نظرنا ـ علامات تجديدية مضيئة فى محاولة النهوض بالفكر العربى، وإحلال الفلسفة العربية محلها المفقود بنكبة وموت ابن رشد.

وميزة هؤلاء، الفلاسفة، أنهم يتوزعون على خارطة العالم الإسلامى مشرقًا ومغربًا، فنجد من بينهم **الشيخ محمد عبده، و د. عبد الرحمن بدوى، ود. عاطف العراقى، و د. زينب الخضيرى، و د. محمد عابد الجابرى، ود. طيب تيزينى، و د. عبد المجيد الغنوشى، ومحمد المصباحى، و د. عبده الحلو، ود. جمال الدين العلوى وغيرهم..**

إن المحلل لإنتاج هؤلاء المفكرين، يدرك ـ من أول وهلة ـ مدى التأثر بابن رشد فى منهجيته العقلانية، حتى وإن اختلفت درجة التأثر عندهم.. بحيث يمكن تصنيفهم إلى يمينيين رشديين وإلى يساريين رشديين ـ على حد استعارة قاموس السياسيين..

ومهما يكن، فإن هذا العدد من الفلاسفة المعاصرين يدحض أطروحة البعض من أن ابن رشد قد ظل مهاجرًا عن فكره الإسلامى، لأنه لم يحدث فيه من الأثر ما أحدثه فى الفكر الغربى اللاتينى.

صحيح أن دعاة المنهج الرشدى، والمتفاعلين مع عقلانيته، لم يجمدوا على نفس القواعد الرشدية، فى البرهنة، والتأويل، والتوفيق بين الفلسفة والدين،

أو بين العقل والنقل، وذلك لاختلاف العصر، وتباين القضايا المطروحة على العقل المسلم اليوم، ولكن الجميع يقفون على صخرة منهجية صلبة، هى صخرة المنهج العقلى، الذى تبدو الحاجة ملحّة إليه، فى عملية التحول الكبرى التى يقودها المجتمع العربى المسلم، لمواجهة التخلف الاقتصادى، والجمود الفكرى والتسلط السياسى، والتفكك الاجتماعى.

ويكفى أن يستعرض الدارس عناوين بعض هؤلاء المفكرين ليدرك صحة ما نذهب إليه.. فثورة العقل عند عاطف العراقى، وبنية العقل عند محمد عابد الجابرى، وإشكالية العقل عند محمد المصباحى.. والمتن الرشدى عند جمال الدين العلوى، إن هى إلا مفاهيم ذات أبعاد ودلالات عميقة فى الطرح، تبين إلى أىّ حد تبدو الحاجة ماسّة إلى إعادة قراءة وتأمل الفكر الرشدى، لاستخلاص أهم الأدوات المعرفية، لحل مشاكل وإشكاليات الفكر الإسلامى المعاصر..

فقد استعان محمد عبده بالمنهج العقلانى الرشدى فى تصحيحه للعقيدة، وفى حواره الحضارى مع أصحاب الديانات الأخرى، وأعلن عاطف العراقى ثورته العقلية، مستلهمًا عناصرها من ابن رشد، فوقف بها فى وجه الجمود والتحجر وفرض أنواع الوصاية على العقل. أما محمد عابد الجابرى فقد وظف المنهج العقلى الرشدى فى ثالوثيته البيانية والعرفانية والبرهانية، للتدليل بذلك على أن شمس العقل قد تشرق من الغرب الإسلامى.

إننا وإن كنا لا نستطيع - فى هذه العجالة - تفصيل خصوصيات كل فكر، لأتباع ودعاة الرشدية الإسلامية المعاصرة، فحسبنا أن ننبه إلى وجود مخزون فلسفى مهم فى فلسفتنا المعاصرة، ويبقى مجال البحث والتنقيب حقلاً بكراً، ويكفى فى ملتقانا هذا أن ننبه الباحثين إليه، فتلك من أنبل مهام مثل هذه الملتقيات العلمية.



(٩)

ملخص دراسة الدكتور عصمت نصار
لكتاباتي في الفلسفة الرشدية وهي جزء من دراسته
المطولة بعنوان «الأبعاد التنويرية في فلسفة ابن رشد»

يقول الدكتور عصمت نصار:

***عاطف العراقى.. رشدياً فى ميزان النقد:**

يعد أستاذنا عاطف العراقى - بلا منازع - فى طليعة رواد طور النضج والاكتمال فى الدراسات الرشدية العربية المعاصرة. ذلك الطور الذى استفاد باحثوه من الأبحاث السابقة عليهم بعد عرضها على ميزان النقد.

فقد أخذ على عاتقه مناقشة معظم القضايا التى أثارتها الكتابات الرائدة السابقة عليه ونجح فى تطويرها وتأصيلها وتصفيتها من الأخطاء المنهجية ومن الأغاليط التاريخية.

وقد تميزت أبحاثه بذلك الطابع الأكاديمى الواضح فى أسلوبه، والأصيل فى مصادره، والطريف فى نتائجه. ذلك فضلاً عن تعويله على الشروح بجانب الكتب المؤلفة الخالصة فى دراسته وتحليله للفلسفة الرشدية؛ اعتقاداً منه أن شروح ابن رشد لكتب أرسطو بأضرابها الثلاثة - الشرح الأكبر، والأوسط، والتلخيصات - هى الجزء المكمل والمتمم لآرائه الفلسفية، ومن ثم فلا غنى عنها لفهم فلسفته وتبرير العديد من النظريات التى قال بها. وباعتبارها المصدر الأول الذى استقت منه المدارس الرشدية اليهودية والمسيحية فى أوربا منذ القرن الثالث عشر فلسفاتها. وقد انتهج أستاذنا عاطف العراقى - فى جل دراساته عن ابن رشد - المنهج النقدى فى العرض، والمنهج المقارن فى المعالجة؛ طمعاً منه فى فضح أخطاء المؤرخين وأغراض بعض المستشرقين، وتجاوز عثرات الأوائل من الدارسين، والوقوف على مصادر فلسفة ابن رشد يونانية كانت أم إسلامية - وذلك للكشف عن مواطن الابتكار فى فلسفته من جهة، والتأكيد على أصالة

نزعته النقدية التى ترقى به إلى مراتب الفلاسفة الخُلَّص من جهة أخرى - وتوضيح أثره فى الفلسفة الأوربية، وسيطها وحديثها، ومبلغ اهتمام الدارسين المعاصرين فى الشرق والغرب بالفلسفة الرشدية، وإبراز جوانب فلسفة ابن رشد التنويرية، وترغيب الشبيبة من الباحثين فى دراستها وتتبع أثرها فى الفكر العربى الحديث.

وقد تناولت كتاباته معظم جوانب فلسفة ابن رشد (نظريته فى الحرية، التأويل، السياسة، الأخلاق، ونزعته العقلية، ووجهته النقدية، ورؤيته للحقيقة، وتقييم محاولته للتوفيق بين الدين والفلسفة، والتأويلات المختلفة لكتاباته وأثرها فى العصر الحديث ومكانتها فى الثقافة العربية المعاصرة) غير أنها ركزت على تقييم **ثلاثة أمور: نزعته العقلية، ووجهته النقدية، ورؤيته التنويرية**. وقد نجح أستاذنا عاطف العراقى إلى حد كبير فى تقديم دراسات وافية عالج فيها هذه القضايا خير معالجة. وقد انتهج أستاذنا فى ترغيب تلاميذه فى الدراسات الرشدية وتوجيههم إلى المواضع التى تحتاج إلى البحث والدرس لا فى مصر وحدها بل فى العالم العربى.

أضف إلى ذلك حرصه على المشاركة فى تنظيم المؤتمرات العلمية التى تعقد عن ابن رشد فى شتى أنحاء العالم، وجهده الملحوظ الذى كان وراء نشر وتحقيق كتابات ابن رشد فى الثقافة العربية.

ومن أهم النتائج التى انتهى إليها من دراساته المتعددة:

أن محنة ابن رشد لم تكن محنة سياسية فى المقام الأول بل هى **محنة ثقافية دينية سائدة** أبت إلا أن تتخلص من الفلسفة باعتبارها الحكمة العقلية التى عجز عن فهمها الفقهاء الممثلون للرأى العام القائد الذى نفَّر العامة من الفلسفة باعتبارها دربًا من المروق والإلحاد. وراح يؤكد أن **التعصب** - وليس الدين - **هو العلة الحقيقية لاضطهاد الفلاسفة وحرق كتبهم**، ودلَّل على ذلك ببعض الوقائع التاريخية السابقة على ابن رشد.

وأن إعلاء ابن رشد الحجة البرهانية على غيرها من العظة الخطابية والمعرفة الجدلية جعله من الفلاسفة التنويريين الذين يرفضون كل سلطة دون سلطة العقل فى طلبهم للحقيقة ويفرقون بين المعتقدات الإيمانية والمعارف العلمية، ودلّل على ذلك بانتصار ابن رشد دائمًا للعقل فى فصله فى القضايا التى تصدّى لها.

وأن من الخطأ الظن بأن ابن رشد قد تكلم عن العلاقة بين العقل والشرع حاصرًا نفسه فى دائرة الشرع أو واضعًا فكره فى قوالب جدلية، بل معلنًا لمبادئ عقلية برهانية يؤمن هو بها. وعلى هذا يكون رأيه فى التوفيق رأيًا مساوقًا لمبادئ اللغة مساوقة تامة.

وأن فلاسفة الإسلام بمن فيهم ابن رشد قد عجزوا عن التوفيق بين الحكمة والشريعة، والبرهنة على أنهما يمثلان حقيقة واحدة، وفى الوقت نفسه يرفض العديد من التأويلات السابقة عليه حيال هذه القضية مبينًا أنه من الخطأ الحكم على محاولة التوفيق - سواء فى الإسلام أو فى المسيحية - من منظور الكفر أم الإيمان، بل من منظور نقدى للكشف عن القدر المعقول فيها. وانتهى إلى القول بازدواجية الحقيقة عند ابن رشد، وأن الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية لا يمكن الجمع بينهما فى نسق عقلى واحد.

- إن حل مشكلة الأصالة والمعاصرة - التى ما انفكّ الكتّاب يبحثونها - يجب أن يُستلهم من فلسفة ابن رشد التى ألّفت بين الأصالة والمعاصرة، وواءمت بين الثوابت والمتغيرات فى الثقافة العربية.

ومن العسير أن تجد دراسة جادة عن ابن رشد تخلو من أثر فكر عاطف العراقى باعتباره أمير منبر الرشدية فى الثقافة العربية المعاصرة.



(١٠)

جزء من دراسة الباحثة

أنكا فون كوجولجن (ألمانيا الاتحادية)

لكتبي في مجال الفلسفة الرشدية. والباحثة أنكا

قد خصصت فصلاً مطولاً في رسالتها للدكتوراه

عن بحوثي في الفلسفة الرشدية.

تقول الباحثة أنكا فون كوجولجن ـ جامعة بوخم بألمانيا الاتحادية فى جزء من بحث لها بعنوان: «الرشدية العربية المعاصرة»(*) منشور بالمجلة التونسية للدراسات الفلسفية ـ ١٩٩٨م:

إن الباحثين العرب الذين أصفهم فيما يلى «بالرشديين» ينطلقون من أربع مسلّمات:

ـ **أولاً:** إن الفلسفة العربية ـ بوفاة ابن رشد ـ قد أشرفت على نهايتها.

ـ **ثانيًا:** يبدو أن ابن رشد قد دخل طيّ النسيان ـ بصفة شبه نهائية ـ فى المشرق الإسلامى.

ـ **ثالثًا:** إن ابن رشد أنار العقل فى أوربا.

ـ **رابعًا:** يجب أن يعاد إحياء أثر ابن رشد فى العالم العربى لأن ذلك يمكّن من ردّ الاعتبار إلى العقل لديه.

إن المسلّمة الأولى التى تقرّ بأن ابن رشد هو آخر فيلسوف عربى تستند إلى الرأى الشائع بأن الفلسفة الهلّينستية ذات الطابع العقلانى تمثل وحدها الظاهرة الفلسفية فى الإسلام. وبهذا التحديد للفلسفة يناهض الرشديون العرب التعريفات الأخرى كتلك التى تضم الحكمة الإلهية التى ظهرت تحت تأثير ابن سينا والتصوف من ناحية، كما يعارضون من ناحية أخرى أولئك الذين يعتبرون أن الفقه الإسلامى وعلم الكلام يمثلان السّمة الوحيدة والحقيقية للفلسفة العربية ويرفضون الفلسفة الهلّينستية فى الإسلام على أنها «غير أصيلة».

(*) هذا النص قدمته الباحثة فى إطار ندوة حول «الرشدية فى العصر الوسيط وفى عصر النهضة» تحت عنوان: الرشديون فى القرن العشرين. حول قراءة ابن رشد فى العالم العربى. ونشر ضمن أعمال الندوة فى دار شبور للنشر ١٩٩٤م والتى نشكرها على السماح لنا بترجمته ونشره (ترجمة د. محمد التركى).

أما **المسلَّمة الثانية** التى تقول بأن ابن رشد لم يقع اعتباره فى وطنه ونُسى تماماً فهى تستند إلى طرح **إرنست رينان** ومصادره العربية فقط. وهى حقًا فى حاجة إلى مراجعة رغم أنه ليس هناك شك لأن الاستعداد لاستيعاب ابن رشد أصبح واضحًا لا محالة فى القرن العشرين، فبغضّ الطرف عما صار معروفًا خاصة عن طريق عروض رينان لما ورد فى المعاجم البيليوجرافية والسِّيَر وكذلك فى المدوَّنات التاريخية للقرنين الثانى عشر والرابع عشر والتى أقل ما يقال عنها أنها تكنّ الاعتراف لأعمال ابن رشد فقد استقطب ابن رشد أيضًا اهتمام علَمين مشهورين هما المتكلِّم الحنبلىّ والفقيه **ابن تيمية** (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨هـ) والمؤرخ العربى المعروف والمنظِّر فى علم العمران **ابن خلدون** (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦هـ).

لقد ألَّف ابن تيمية ردًا على رسالة ابن رشد الفلسفية والكلامية «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة» ـ لم تتم ـ حسب اطلاعى ـ دراسته حتى الآن. أما ابن خلدون فيذكر فى المقدمة لعمله الوافى حول تاريخ الأمم عددًا من شروحات ابن رشد وينقده فى مواضع كثيرة جدًا وحسب ما جاء فى سيرة صديقه الحميم المؤرخ الأندلسى **ابن الخطيب** (١٣١٣ ـ ١٣٧٤هـ) فإن ابن خلدون قام أيضًا بتلخيص العديد من كتب ابن رشد، ويبدو أن مدرسة الفيلسوف الفارسى ملاًّ صدر (المتوفى سنة ١٦٤٠م) قد اهتمت هى الأخرى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر بشروح ابن رشد لأرسطو طاليس.

ويبدو عمومًا أن كتاب «تهافت التهافت» قد لقى قبولاً أكثر من شروح ابن رشد، فرغم قلة توافر المخطوطات التى وصلتنا فإن هذا الكتاب كان متداولاً فى مدرسة إصفهان فى القرن السابع عشر على الأقل، وكذلك فى الأوساط العلمية داخل الامبراطورية العثمانية ومصر فى غضون القرن الثامن عشر.

أما الحقيقة التى لا نزاع فيها فهى أن مؤلفات ابن رشد الفلسفية والكلامية لم تكن ضمن برنامج الدرس بجامعة الأزهر ولا غيرها من المدارس الإسلامية المرموقة حتى نهاية القرن التاسع عشر. ولم يتم إدماجها فى ذلك البرنامج إلا فى بداية القرن العشرين، وعلى استحياء؛ نظراً للمعارضة التى لقيتها من قبل مشايخ التعليم المحافظ.

والمسلَّمة الثالثة التى تقول بأن ابن رشد قد أنار العقل فى أوربا تستند هى الأخرى ـ شأنها شأن الطرح الثانى ـ أساسًا إلى دراسة رينان. غير أن مختلف الباحثين العرب يقيّمون «الرشدية اللاتينية» بصفة متباينة. فلا أحد منهم يشك فى وجودها ولكن شكهم يستهدف مدى صدق التأويلات الرشدية من حيث صيغتها النقدية الدينية.

أما المسلّمة الرابعة التى تطالب بإحياء أثر ابن رشد فى العالم العربى لما له من تأثير يساعد على إعادة الاعتبار للعقل فهى تشكّل موضوع التحليل التالى:

إن المرجع الذى يحتل الصدارة فى التعامل مع آثار ابن رشد أولاً فى مصر، ثم ابتداء من الستينات فى سوريا ولبنان والمغرب وتونس، هو متن مغاير لما عرفه القراء «اللاّتين».

فأرضية التعامل مع ابن رشد ليست الشروح وإنما الرسائل الكلامية والفلسفية الأربعة. أما أوربا فلم يكن لها اطلاع إلا على واحدة منها وهى «تهافت التهافت» الذى أصبح متداولاً باللغة اللاتينية منذ سنة ١٣٢٨م كأحد مؤلفات ابن رشد، أما الرسالة القصيرة «ضميمة المسألة التى ذكرها أبو الوليد فى فصل المقال» والتى تعرف اليوم عمومًا بـ «الضميمة» فهى قد ترجمت فعلاً إلى اللاتينية. ولكن كان من الصعب جدًا نسبتها إلى ابن رشد.

فالقسيس الدومينيكى الإسبانى ريمون مارتينى الذى كان متضلعًا فى اللغات الشرقية ضمّها إلى مؤلفه "Pugio Fidei adversus mauros et Judoes"

ناعتًا إياها: رسالة ابن رشد إلى صديقه "Epist ola ad amicum".

لكن بالنسبة إلى الرسالتين الباقيتين فلم يعثر حتى الآن عن ترجمات لهما إلى اللاتينية، باستثناء الترجمات القليلة أو التلاخيص لبعض الفقرات التى جرت فى القرن السادس عشر. ونقصد هنا بالرسالتين الباقيتين كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ورسالة «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة» السابق ذكرها، وقد نشرت هاتين الرسالتين بالإضافة إلى «الضميمة» من

قِبَل ماركوس يوسف مولر Marcus Joseph Muller سنة ١٨٥٩م بميونـخ باللغـة العربية تحـت العـنوان الألـمانى .Philosophie und Theologie des A verroes أى: «الحكمة والشريعة لدى ابن رشد»، وأصبحت بعد طبعها فى متناول القراء جميعًا والمستشرقين والجمهور العربى. فهذه الأعمال هى الأكثر نشرًا باللغة العربية ورواجًا من بين مؤلفات ابن رشد.

لقد حاول ابن رشد فى هذه الأبحاث أن يفرض على النخبة المثقفة دراسة الفلسفة أو الحكمة باعتبارها واجبًا ينص عليه الشرع وأن يستدل فى نفس المقام على وحدة الحقيقة. فهو قد بين أن الحقيقة المبنية على الأدلة الفلسفية اليقينية والأدلة النصية الخطابية هى واحدة. وبذلك سعى إلى التوفيق بين نظريات الفلاسفة المسلمين (الذين اتُّهموا بالإلحاد) وبين التعاليم القرآنية. وهذه النظريات هى بالأخص: مسألة قدم العالم، واستحالة حشر الأجسام، والقول بأن المعرفة الإلهية مقتصرة على علم الكليات.

فبعض هذه المسائل التى يناقشها الباحثون حاليًا تماثل تلك التى خاضها الرشديون اللاّتين وكانت سببًا لتكفيرهم من قِبَل السلطة الكنسية.

غير أن عملية إحياء أثر ابن رشد تدخل فى إطار مغاير للوضع الذى استقطب آنذاك الاهتمام بشروحه لمؤلفات أرسطو رغم تقارب وجهات النظر مثلاً فى محاولة فتح مجال مستقل أكثر للعقل. فمنذ أكثر من قرن ونصف يسعى المثقفون العرب من مسيحيين ومسلمين إلى تحرير العقل من قيود العقيدة بدون اللجوء إلى ابن رشد. كان استيعابهم المباشر للفكر الغربى مدعمًا فى بعض الحالات بالقول بأن الإسلام دين عقل لا يقف حجر عثرة فى سبيل استقلالية العقل. أما عدد الذين يرغبون فى الوصول إلى هذه الغاية بالاستعانة بابن رشد فهو مقارنة بالآخرين ضئيل جدًا. والمحاولات الجادة فى هذا الاتجاه لم تتسع مساحتها إلا منذ العقد الخامس من هذا القرن فى الأوساط الدينية الأصولية (التى تنظر إلى الدين والدولة كوحدة) وفى نهاية الستينات بالنسبة إلى العلمانيين. على أن

المطمح الأساسى الذى يحتل الصدارة لدى الرشديين - رغم اختلاف الدوافع التى تغذيه - يتمثل فى الالتحاق بموكب الحداثة عن طريق إرساء وتدعيم أفكار التنوير داخل تراثهم دون التخلى عن هويتهم. إلى جانب ذلك فهم يراجعون فى الوقت نفسه - رغم تباين المقاصد - المواقف والمحاولات الإصلاحية الماضية التى باءت بالفشل مثل تلك التى تبناها المصلح الإسلامى **محمد عبده** (١٨٤٩ - ١٩٠٥م) الذى قدَّم الدين على الثقافة كعامل لتكريس الهوية وتنشيطها.

وعلى كل فقد بدا هناك اهتمام فى بداية هذا القرن بابن رشد على المستوى الأيديولوجى. وهو ما سأعرج عليه قبل التعرض الوافى لمثلين أنموذجين. أما القراءة الأكاديمية لابن رشد التى ترفع شعار الحياد فى البحث فيجب هنا عدم مراعاتها.

لقد وجد ابن رشد فى بداية القرن العشرين أول مناصر له فى المفكر العلمانى السورى المسيحى **فرح أنطون** (١٨٧٤ - ١٩٢٢م). فهذا الأخير قدَّم - فى مجلته بعنوان «الجامعة» سنة ١٩٠٢م وكذلك فى الدراسة التى تلتها بعد زمن قصير - ابن رشد كأحد الذين يفصلون بوضوح سبل المعرفة الفلسفية عن السبل الشرعية وأن نظرياته حول قدم العالم واتصال العقل الهيولانى بالعقل الفعَّال تقود حتمًا - وحسب تسلسل منطقى - نحو النزعة المادية. بل وحتى إلى الإلحاد. ومن هذه الاستنتاجات أقر أنطون وجوب الفصل بين الدين والدولة، ولقد انطلق أنطون من الصورة التى وضعها رينان عن ابن رشد، بعد أن تممها وحوَّرها حسب القضايا والإشكاليات التى كان المثقفون يواجهونها آنذاك فى العالم الإسلامى، فخلافًا لما ذهب إليه رينان - كرَّس أنطون لنظرية السببية المعروضة فى كتاب «تهافت التهافت» مجالاً واسعًا. وبهذه الطريقة فند قول المتكلمين الذين يعتقدون بأن الله قادر على خرق القوانين الطبيعية. فهذا الاعتقاد يناقض حسب رأى أنطون - وهو يتبع الاستدلال الرشدى - ليس العلم فحسب وإنما التفكير أيضًا.

كما يرى أنطون أن التمسك بالتجويز الدائم فى الفقه لتغيير مجرى الظواهر إضافة إلى ذلك يتخذ أنطون موقفًا نقديًا من مسألتين: أولاهما تتمثل فى أن

ابن رشد قد حافظ على وحدة الحقيقة رغم الفصل الذى أقامه بين سبيلى المعرفة. والأخرى أنه بفضل التأويل المجازى قد يحدّد ما هو حق. فمن خلال التأويل المجازى أنزل ابن رشد العقيدة إلى مقام الخادمة للحكمة غير أن العقيدة فى نظر أنطون هى مسألة تخص الإيمان، أى أنها موضوع القلب وليس العقل. ولذلك يجب أن تبقى موصودة أمام سلطة العقل.

وفى نفس السنة - أى: عام ١٩٠٢م - نشر المصلح الإسلامى الكبير الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥م) ردًا فى سبع مقالات على قراءة فرح أنطون لابن رشد وما تضمره من خفايا وغايات سياسية كفصل الدين عن الدولة. ففى ستة من الردود السبعة عرض محمد عبده دليله الأساسى الذى يبرهن به على أن الإسلام - عكس العقيدة المسيحية اللاعقلية - هو دين العقل. ولم يعرِّج على ابن رشد ويهتم به إلا فى الرد الأول من مقالاته. ومن النقاط المهمة التى حاول محمد عبده دحضها: حكم فرح أنطون على المتكلمين بأنهم أنكروا السببية. فقد سعى عبده إلى أن يوفِّق بين نظرة ابن رشد للسببية وبقية الفلاسفة المسلمين ذوى النزعة الهلّينستية من ناحية، وبين موقف علماء الكلام منها من ناحية أخرى، كما حاول أن يبرِّئ ساحة ابن رشد من النزوع إلى المادية، وذلك بوصفه أولاً مفكرًا ميتافيزيقيًا وبأنه ينسب إليه ثانيًا نظرية فيضية تقربه من الأفلاطونية المحدثة وثالثًا القول بأن العقل الفعَّال هو الذى يقود النفس البشرية إلى تعقُّل المعقولات.

غير أن عبده يضع حدودًا للعقل وهو ما يتجلَّى فى حكمه على النظريات القائلة بوحدة العقل وفى مسألة استحالة حشر الأجسام التى يعتبرها ناتجة عن تحريف من قِبَل الرشديين اللاّتين.

«فابن رشد كان مسلمًا ويعلم أن الإسلام لا يتناقض والعلم، بل يناقض هذا النوع من الغباء الذى نسقط فيه حينما نتعثر فى مسألة العلم أو نتيه فى الخيال».
فمحمد عبده لا يقبل نظرية الاتصال الرشدية على أنها عملية تَوحُّد بالعقل الفعَّال

بل يحصر دور العقل العاشر من العقول المفارقة فى قيادة النفس العاقلة نحو أسمى مرتبة. هذا ويرى محمد عبده أن ابن رشد قد أقر بخلود النفس الفردية ولم ينف تعلقها بجسم آخر غير هيولانى. فهو يقول: «فإذا استحال الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظًا للعلاقة معها بالموت لم يضر ذلك جوهرها بل تكون باقية بما هى مستفيدة الوجود من الجواهر العقلية. فالنفس بعد مفارقتها للبدن باقية على استقلالها لا تعدم شخصيتها بالفناء فى شىء سواها لا عقل فعّال ولا وجود واجب، وهى تستعد لكمالها العلمى والأدبى الذى حصّلته مدة تعلقها بالبدن. وجوّز الفيلسوف ابن رشد أن تتعلق بعد فراقها للبدن بجسم آخر من عالم آخر (تتخيل فيه ما هو لذة لها. وتشقى بجهلها ورداءة ملكاتها) فالنفس عند الفيلسوف باقية خالدة، خلودها خلود لشخصها المتميز من كل شىء سواها سواء كان عقلاً فعّالاً أو غيره».

غير أن محمد عبده لم يقدم استشهادًا صريحًا يدعم رأيه. فطرحه يبين أنه لا يرى أىّ اختلاف جوهرى بين تعاليم ابن رشد ونظريات بقية الفلاسفة المسلمين، رغم أن نظرية إمكانية الخلود بالنسبة للنفس الفردية بدون تعلق بالمادة لا تتطابق والموقف الرشدى، بل تعود إلى ابن سينا. لكن هذا الطرح يشير من ناحية إلى أن محمد عبده قد اطلع على الأقل على النقاش الدائر حول «تهافت التهافت» وكتاب «الكشف عن مناهج الأدلة». ففى هذين المصدرين يقر ابن رشد حقًا بإمكانية تعلق الروح فى المعاد ببدن آخر.

فنظرة فرح أنطون العلمانية لابن رشد وقراءة محمد عبده الكلامية تمثلان العلامتين الأساسيتين للقراءة الأيديولوجية الراهنة فى العالم العربى بالنسبة لابن رشد. وهو ما أصفه بشىء من الاستفزاز «بالرشدية العربية» ـ على أن هذا لا يعنى أن مختلف الباحثين يسايرون فى توجههم آراء عبده أو أنطوان. أو أن هناك تجانسًا مطلقًا فى تأويلاتهم. فالقائمة تمتد من حالة إعادة الاعتبار إلى ابن رشد كمسلم «ورع» على جميع المستويات، إلى حد وضعه فى رواق المنتسبين إلى سلالة الماديين والملحدين. غير أنه يمكن رد الرشديين العرب إلى تيارين تقليديين

مختلفين هما «**الرشدية اللاتينية**»، و«**العقلانية الإسلامية**». فإلى جانب الكاتب والصحفى **فرح أنطون** ينتمى إلى **الرشدية اللاتينية** بعض مؤرخى الفلسفة وأخصّ بالذكر المفكر الليبرالى المصرى **عاطف العراقى** (المولود سنة ١٩٣٥م) الذى يدرّس حاليًا بقسم الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة، والاشتراكى المغربى **محمد عابد الجابرى** (المولود سنة ١٩٣٦م) الذى يدرّس فى جامعة محمد الخامس بالرباط، وكذلك الماركسى السورى **الطيب تيزينى** (المولود سنة ١٩٣٨م) من جامعة دمشق ـ على أن هذا الانتماء لا يعنى أنهم يواصلون التيار «**الرشدى اللاتينى**» بتبنيهم نفس النظريات الرشدية أو وضعها فى مقدمة تعاليمهم، وخاصة تلك التى تقول بوحدة العقل وقدم العالم أو أنهم يجلّون أرسطو من خلال ابن رشد. بل إن التوجه على غرار «**الرشدية اللاتينية**» يستقطب الانتباه لظاهرة تطور الحضارة الأوربية والسعى إلى محاكاتها على مستوى التاريخ العربى. وهذا يعنى بصفة ملموسة إدراج العلمانية على صعيد الفكر وهو ما يؤدى إلى فصل العقل عن العقيدة. وكذلك فى المجال السياسى والقانونى وهو ما ينتج عنه فصل الدين عن الدولة. وفى هذا الإطار يستحضر هؤلاء الإرث الرشدى من حيث شحنته الفلسفية النقدية وعقليته وتوجهه الفكرى. فى حين أن جل نظرياته تبدو قد ولّت وتجاوزها الزمن فى ظل التحول التاريخى الذى عرفته الفلسفة والعلوم ولا يمكن تأويلها إلا فى ضوء ما آل إليه العلم اليوم.



(١١)

خطابات من أحد المهتمين بالفلسفة الرشدية
(المطالبة برد الاعتبار للفيلسوف ابن رشد).

والخطابات تكشف عن مدى الاهتمام بالفلسفة الرشدية ومتابعة ما يكتب عن ابن رشد وتمثل ظاهرة إيجابية، إذ إنها تثير قضية فكرية فى المقام الأول.

الخطاب الأول

الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى:

مقدمه لسيادتكم/ **عبد الفتاح محمد عبد العال** ـ المحامى بالرزقة ـ مركز أبو تشت ـ محافظة قنا.

أتشرف بعرض الآتى:

أثارت القضية الجنائية التى اتصلت بشخصكم الموقَّر عميق الاستحياء لدينا، ولم يخفف من وطأة ذلك الاستحياء إلا حكم القضاء بالبراءة. . ومحاكمتكم عن ماذا ؟ عن ربطكم بين ابن رشد من جهة وبين حركة التنوير من جهة أخرى !! أم عن دعوتكم الملحَّة لتجديد المذاهب الفلسفية والكلامية !

أستاذنا الجليل/ إن ما كتبتموه سيادتكم ـ على الأخص ـ بصدد فيلسوفنا الإسلامى الكبير ابن رشد، يتناغم مع القيم الضابطة للسلوك الإنسانى «الحق. الخير. الجمال» ولذا كان القضاء ببراءتكم عنوانًا للحقيقة.

أستاذنا الجليل/ إن من مظاهر الاستحياء العميق لدينا من جرَّاء تلك المحاكمة أننا تقدمنا بطلب لرد الاعتبار القانونى لفيلسوفنا الإسلامى الجليل ابن رشد، قُدّ للنائب العام برقم ١٦٧٥٨ فى ٢١/١١/١٩٩٦م من الحكم الجنائى الصادر بحق فيلسوفنا ابن رشد عام ١١٩٨م والذى قضى بنفيه إلى مدينة أليسانة، عرضنا فيه لأوجه ومبررات النعى على الحكم ومنها:

إخلال المحكمة بحق دفاع ابن رشد، والفساد فى الاستدلال. . . إلخ.

والطلب يقع فى حوالى ٨٠ صفحة ـ كما طالبنا أيضًا برد اعتبار سقراط

والعالم الإيطالى جاليليو فى طلبين مماثلين وقدّمناهما للنائب العام وقيّدا بالرقم السابق.

سيّدى الأستاذ الدكتور عاطف العراقى/ إننى لم أشأ الدخول فى التفاصيل بشأن محاكمتكم فى الطلب موضوع رد اعتبار ابن رشد، لسببين:

أولهما: عدم الاطلاع على العناصر الواقعية لتلك المحاكمة.

وثانيهما: أننا التزمنا منهجكم فى مثل تلك الحالات: «لا أمل إلا أن أظل فى صومعتى الفكرية وعزلتى..» بعد أن أصبح الناس غير الناس.

إن محاكمتكم تثير لدينا القلق، وتقرّب إلى الذهن دراما محاكم التفتيش البشعة، لكن ما يخفف من وطأة ذلك كله، صدور حكم ببراءة سيادتكم اعتباراً بتطابق ما كتبتم مع الحق والعدل، والقضاء بالبراءة يتمثل لدينا ردًا لاعتبار ابن رشد وتلميذ ابن رشد/ **د. عاطف العراقى.**

وتفضلوا سيادتكم بقبول فائق الاحترام والتقدير..

مقدمه لسيادتكم

عبد الفتاح محمد عبد العال

المحامى

الرزقة ـ أبو تشت ـ قنا

٢٥/١١/١٩٩٦م

الخطاب الثانى

الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى:

تلقينا ببالغ السعادة رسالة سيادتكم المؤرخة ١٨/١٢/١٩٩٦م، وقد اطلعنا عليها أكثر من مرة، وقررنا الرد عليها وحول ما جاء برسالة سيادتكم/ أستاذى الجليل فيما يلى الرد:

أ ـ نحن لم نبلغ الصحافة بهذا الموضوع المهم. . وإن كنا قد اتصلنا هاتفيًا برئيس تحرير الأهرام إيدو Alahram Ebdo وتوجهنا إلى مبنى الأهرام وتركنا ملخصًا لرد اعتبار: (سقراط ـ ابن رشد ـ جاليليو)، ووعدت بعرض الأمر ـ لاحقًا ـ على رئيس تحرير الأهرام إيدو. . ولم نتمكن ـ لضيق الوقت ـ من الاتصال بأى من الجرائد أو الصحف الأخرى وغادرنا القاهرة مساء يوم ٢٥/١١/١٩٩٦م ـ وعلى هذا لم تتناول الصحف هذه القضية.

ب ـ إننا لم نعرض فى طلب رد اعتبار الفيلسوف الإسلامى الكبير ابن رشد مذكرة بدفاعنا عن موضوع محاكمة سيادتكم لسببين:

أولهما: أننا لم نتمكن بعد من الإحاطة بواقعات المحاكمة les jaites وهذا أمر لازم لمناقشة ما عساه يمثل تكييفًا قانونيًا للعناصر الواقعية للدعوى، حتى يمكن مناقشة أدلتها إثباتًا ونفيًا. . وبرغم ذلك كله، لدينا ـ حاليًا ـ انطباعات ووجدانات مردُّها إلى قناعتنا التامة بعبقرية ابن رشد، وأنكم سيادتكم ـ فيما كتبتم عن ابن رشد بصفة خاصة ـ قد قلتم بما يعد عدلاً وصدقًا ويستقيم وثالوث القيم (الحق. الخير. الجمال).

وإذ كان ذلك كذلك فلا يصح ـ لدى من لديه ذرة من فهم ـ أن يثير جدلاً على أىّ نطاق حول أطروحات سيادتكم عن ابن رشد وفلسفته، ويُضْحى الجدل

فى ذلك باطلاً يفتقد إلى العقلانية، وينحلّ ـ تبعًا لذلك ـ إلى محض عبث فكرى مرفوض عند العقل الجمعى.

حقًا، لقد شعرنا بالمرارة والأسى لمحاكمة سيادتكم؛ للمكانة العلمية الرفيعة التى تشغلونها فى محراب العلم، ودعوتكم إلى التنوير من خلال فلسفة ابن رشد؟. . وهذا حق.

إن من قدموا سيادتكم للمحاكمة ـ لم يستطيعوا ملاحقة الطرح الفلسفى الرائع الذى جادت به قريحتكم نظرًا لقوقعتهم فى أطر تقليدية ساذجة، ولم يحاولوا أن ينقّحوا مفردات فكرهم بلوغًا بها إلى ما هو أقرب إلى الحق لإنقاذ الحقائق النسبية التى ضاعت بسبب ركام الفكر الرجعى الباهت.

وثانيهما: أننا لم نشأ الخوض فى القضية المتصلة بسيادتكم (المحاكمة) لأننا لم نتلق وكالة من سيادتكم ولو ضمنية، وحسبنا أننا أعربنا عن بالغ القلق لتلك المحاكمة لأحد عمالقة الفكر/ أستاذنا الجليل د. عاطف العراقى.

سيدى د. عاطف العراقى:

سوف أوافيكم فى خلال الأربع والعشرين ساعة القادمة برسالة أخرى أكثر تفصيلاً عن الطلب الذى تقدمنا به بصدد رد اعتبار ابن رشد.

بقى من موضوع الرسالة ما يلى:

أ ـ يقع طلب رد اعتبار ابن رشد فى ٨٠ صفحة ـ ورق فلوسكاب ـ عرضنا فيه لبطلان محاكمة ابن رشد، وللفساد فى الاستدلال، والقصور فى البيان، والإخلال بحق دفاع فيلسوفنا ابن رشد عن نفسه وعن فكره، والطلب قدم إلى النائب العام برقم ١٦٧٥٨ فى ٢١/ ١١/ ١٩٩٦م وتقدمنا بطلب لاحق لإرجاء نظر الطلب لحين تقديم دليل الصفة.

ب ـ سلف لنا تقديم طلب مماثل لرد اعتبار الفيلسوف سقراط ويقع الطلب فى ٩٠ صفحة ـ ورق فلوسكاب ـ إلى المحامى العام الأول لنيابة استئناف قنا عرضنا فيه لدفاع سقراط كاملاً ولدفاعنا نحن عنه، وقيد برقم ٢٢ س لسنة ١٩٩٤م ولما

لم يتم البت فيه اضطررنا لإرفاقه ضمن طلب رد اعتبار ابن رشد وقدم بالرقم السابق وبذات التاريخ لمكتب النائب العام.

جـ- وأخيرًا - تقدمنا بطلب لرد اعتبار العالم الإيطالى جاليليو Galilieo من الحكم الصادر بحقه من محاكم التفتيش الإيطالية ودفعنا ببطلان محاكمته أيضًا فى ٣٣ صفحة - ورق فلوسكاب - وقيد بمكتب النائب العام بالتاريخ والرقم السابق ١٦٧٥٨ فى ١٩٩٦/١١/٢١م هذا ولم يتم عرض طلبى برد اعتبار ابن رشد أو جاليليو حتى تاريخه - ونحن نأمل إلقاء الضوء الصحفى عليهما. ويمكن لسيادتكم - إذا شئتم - عرض هذه الأمور على الصحافة وتعقيب سيادتكم عليها.

يبقى - أخيرًا - رغبتنا الجامحة فى الاطلاع على وقائع محاكمتكم لكتابة دفاع قانونى بصددها - لا ليقدم للمحكمة - بل ليبقى وثيقة تاريخية تدل على عبقريتكم فيما سطرتم.. ولكى نرفق ذلك كله بطلب رد اعتبار ابن رشد، إذا شئتم سيادتكم.

وتفضلوا سيادتكم بقبول فائق الاحترام والتقدير..

تلميذكم المخلص

عبد الفتاح محمد عبد العال

المحامى

١٩٩٦/١٢/٣٠م

الخطاب الثالث

الأستاذ الدكتور/ عاطف العراقى:

أول أمس أرسلنا لسيادتكم رسالة بريدية مستعجلة طويت على ما طويت ـ وفيها وعدنا برسالة أخرى أكثر تفصيلاً تتمحور حول موضوع الساعة «رد اعتبار فيلسوفنا الإسلامى الكبير ابن رشد». . وإذ لم يتسع الوقت ـ اضطررنا ـ لكتابة هذه الرسالة، لإبداء الاعتذار لسيادتكم عن ضيق وقتنا لعرض التفاصيل التى وعدنا سيادتكم بها، وسوف نعرض لسيادتكم التفاصيل ـ فيما نحن بصدده ـ فى غضون الثمانى والأربعين ساعة القادمة. .

على أن هذه الرسالة سوف تتضمن إيجازًا لما سوف نعرضه تباعًا ـ كلاً فى حدود زمانه ومكانه ـ فيما يلى:

نحن نروم ـ فى ثبات وإصرار ـ عرض طلب رد اعتبار فيلسوفنا ابن رشد على الرأى العام محليًا ودوليًا ـ إذ ليس مردّ الأمر شخصية ابن رشد بحسبان أنه فيلسوف إسلامى كبير له دور بالغ الأهمية فى معركة الذهن الإنسانى، بقدر ما يعنينا أن تكون أفكاره بمثابة خطة عملية ينتهجها الناس فى سلوكهم اليومى وفى حواراتهم، لتحقيق مطلب عزيز لدينا يتمثل فى حرية الرأى والفكر بدلاً من التزمّت الشديد والتطرف الصارخ اللذين يتنافران مع الموضوعية الحقة فى أبسط معانيها ـ ولهذا السبب لابد أن تتناقل وسائل الإعلام ـ إذاعة وتليفزيون وجرائد ومجلات وغيرها ـ بالتفصيل اللازم أطروحات طلبنا عن ابن رشد، فذاك مطلبنا. . لكن تنفيذ ذلك، أمر ليس فى مقدورنا للعديد من الأسباب الشخصية،

منها: أننا بصعيد مصر نقطن وبمحاكمها نعمل، وبعد المسافة وعدم سابق معرفتنا بإذاعيين أو صحفيين يحول دون تنفيذ ما نحن بصدده.

إننا لا نعدم إحساسًا قويًا ـ برغبة سيادتكم ـ باعتبار أن سيادتكم كما تصرحون دومًا «تلميذ ابن رشد» ـ فى أن تنال هذه القضية الاهتمام البالغ والذيوع والانتشار؛ لكى يعلم من يحاولون حذف ابن رشد من دفاتر السجل الفلسفى، أن ابن رشد سيبقى فى السجل الفلسفى فيلسوفًا عبقريًا، وتبعًا لذلك سيبقى ابن رشد ـ ما بقى العقل البشرى ـ أحد أبرز رموز العقول البشرية التى امتلكت قدرات ذهنية تستعصى على التقييم الدقيق، وتفلت من طائلة المقارنة.

وعلى هدى ما تقدم، يحق لنا أن نناشدكم، ونلتمس منكم أن تقربوا بين قضيتنا هذه، وبين الرأى العام كله محليًا وعالميًا. . لأنه من قبيل العزة القومية، أن نحتفى بهذا الفكر العملاق الذى جادت به قريحة الفيلسوف ابن رشد.

نحن نشكر سيادتكم ونقدّر لكم اهتمامكم البالغ بفلسفة ابن رشد وتوجهاته الفكرية التى تمثل العطاء الفكرى الفذ للعقل الإنسانى الجمعى.

لماذا نتنكر لابن رشد؟ وانجلترا ـ من قبيل العزة القومية ـ تقول إن نسبة شكسبير إليها أعظم من ممتلكاتها التى ـ كانت ـ لا تغرب عنها الشمس.

أستاذنا الجليل د. عاطف العراقى/ سوف نوافيكم فى أقرب وقت بالصورة الضوئية للطلب الذى قدمناه إلى النائب العام بالقاهرة فى ٢١/١١/١٩٩٦م.

وأخيرًا ـ نود لو أمكننا الاطلاع على وقائع محاكمة سيادتكم لكتابة مذكرة نرد فيها ـ وفق معطيات القانون والحق والعدل ـ على المعاندات السوفسطائية التى أثاروها بحقكم. . حتى تصبح مذكرتنا وثيقة تاريخية ووسام شرف على صدركم، وتكون فى الوقت ذاته دليل إدانة بحق من قدموا سيادتكم للمحاكمة.

وتفضلوا سيادتكم بقبول فائق الاحترام والتقدير. .

المخلص

عبد الفتاح محمد عبد العال

١/١/١٩٩٧م

الخطاب الرابع

السيد الأستاذ المستشار/ النائب العام

تحية طيبة وموفور الاحترام

يقدمه لسيادتكم ـ متشرفًا ـ عبد الفتاح محمد عبد العال المحامى ـ بصفته ـ ويقيم بالرزقة / مركز أبو تشت/ بمحافظة قنا.

الموضوع

طلب لرد الاعتبار القانونى فى الحكم الجنائى الصادر بحق الفيلسوف الإسلامى الكبير/ وقاضى القضاة/ والطبيب الأول للسلطان/ والشارح الأعظم لمؤلفات أرسطو الفيلسوف اليونانى ـ الصادر من محكمة قرطبة بالأندلس والذى قضى بنفى المحكوم عليه ابن رشد إلى مدينة أليسانة.

الواقعات

ونعرض تباعًا ـ كلاً فى حدود زمانه ومكانه ـ للموضوعات التالية:

١ ـ عرض عام/ تقديم.

٢ ـ الخطوط العريضة للطلب/ ابن رشد عميداً للفلسفة العقلانية.

مبررات الطلب/ أطروحاته.

٣ ـ التعريف بابن رشد.

٤ ـ محاكمة ابن رشد ـ الواقعات.

٥ ـ أسباب وأوجه الطعن على الحكم الجنائى الصادر بحق المحكوم عليه ابن رشد:

أ ـ القصور فى التسبيب.

ب ـ الإخلال بحق الدفاع.

جـ ـ الفساد فى الاستدلال.

٦ ـ خاتمة للطلب/ أطروحات قانونية:

أ ـ الصفة.

ب ـ المصلحة.

جـ ـ الاختصاص.

د ـ مدى حجية الحكم الجنائى الأجنبى فى مصر.

هـ ـ الحكم الصادر بحق الفيلسوف الإسلامى ابن رشد ـ حقيقة تاريخية ـ ومؤدى ذلك أنه لا ضرورة لتقديم مسودة الحكم طىّ هذا الطلب.

والتفاصيل ـ سيدى الرئيس ـ فيما هو آت، وسوف نتقدم ـ لاحقًا ـ بمذكرة بدفاعنا..



عرض عام/ تقديم
لطلب رد اعتبار الفيلسوف
الإسلامى الكبير ابن رشد

محاكمة فيلسوفنا الكبير «ابن رشد» تتبدى صفحة سوداء فى دفتر العقل وفى الضمير الإنسانى وتتمثل لنا بمثابة فلوكلور مظهرى خال من المعنى والعمق، أو هى فى عبارة كاريكاتورية، أقرب فى التجسيد، تبدو وكأنها فيلم من أفلام الترفيه الخالى من الفكر - والحكم الصادر بحق فيلسوفنا قد بلغ المدى فى التحكم الظالم لأن الحكم قد أخطأ فى فهم العناصر الواقعية للدعوى، وفى التكييف القانونى لما حصَّله من فهمه للواقع المطروح، على نحو ما سوف نناقشه تباعًا كلاً فى حدود زمانه ومكانه من هذا الطلب.

طلبنا لرد اعتبار فيلسوفنا - على جليل شأنه - نستهدف من خلاله، محاولة إحياء فلسفة ابن رشد، عن طريق الفهم الجيد لمعطياتها الفكرية الفذة، وأصالتها وتفردها، إضافة إلى رغبتنا الجامحة فى إعادة الوقار التقليدى للفلسفة فى مجموعها.. إذ ماذا يضير مجتمعنا الإسلامى جُلَّه لو أصبح كل أفراده فلاسفة!! وكترجمة فورية لذلك نحن ننادى بتعليم الفلسفة فى جميع مراحل التعليم.

ثمة غاية أخرى نتغياها من هذا الطلب تتمثل فى رغبتنا فى إزالة الأفكار الخاطئة، والصفات المستهجنة، التى أطلقت على فلاسفة كبار أمثال: **الفارابى وابن سينا**، لأن إزالة الأفكار الخاطئة أجدى بكثير من إزالة أورام الجسد، فيما قرره الفيلسوف الروائى الكبير **إبيكتوس**، وسوف نعرض لذلك تفصيلاً.

طلبنا لرد اعتبار ابن رشد، لم يجئ وليد الصدفة، أو بقصد الشهرة، بقدر ما هو يتصل بشخصية إسلامية يحتذى بها وبمؤلفاتها التى تستعصى على التقييم الدقيق، وتفلت من طائلة المقارنة بغيرها حتى إن المستشرق الفرنسى **روجيه جارودى** تكريمًا له أقام تمثالاً له إضافة إلى ثلاثة أعلام آخرين هم: **ابن عربى وابن ميمون اليهودى، والملك ألفونس العاشر المسيحى**، فى قلعته بالمغرب المعروفة باسم «قلعة جارودى» رابطًا بينهم وبين «نهضة حقيقية كانت مع الله وليس بإنكاره، بفضل جهود رجال حكماء مؤمنين من الأديان السماوية». وذلك منه شهادة حق بصدد فيلسوفنا **ابن رشد**، نعتبرها أحد أدلة نفى «تهمة المروق عن الدين» المنسوبة ظلمًا **لابن رشد**.

وفى ذات السياق، قرر الأديب الكبير **نجيب محفوظ** - بصدد **ابن رشد** - ما معناه «أن فكر **ابن رشد** يبدو وكأنه فكر القرن العشرين وأن المعارضين لفلسفته كأنهم يعيشون فى القرون الوسطى» نقلاً عن جريدة الأهرام (أكتوبر ١٩٩٦م).

وأستاذنا الجليل **د. عاطف العراقى** - وهو من أبرز المهتمين بقضايا الفلسفة الرشدية، فى عالمنا العربى - يربط بين فلسفة **ابن رشد** من جهة وحركة التنوير Enlightement فى فكرنا المعاصر فيقدم إلى محكمة الجنايات!!.. فى الصفحة التالية مرفق صورة ضوئية مما كتبه سيادته بصدد محاكمته والقضاء ببراءته.

ضرورة رد اعتبار الفيلسوف **ابن رشد**، تبقى هدفًا محمودًا لدينا، على نحو ما سوف نعرضه من أطروحات تتصل بفكره الثاقب العبقرى، وعلى نحو «أن على المرء بعد هذا كله أن تكون لديه الشجاعة لاستعادة تاريخ الإنسانية داخل نفسه وأن يحياه وكأنه تاريخه الخاص» **أويرباخ**، وعلى نحو «ضرورة أن يستشعر المثقف مسئوليته عن أحداث مجتمعه وأن يساهم فى تكوين صورة مستقبلية له» **إرنست بلوخ**، وعلى نحو ما نراه نحن من أن تداعيات هذا الطلب ترتبط بتوافر حسٍّ تاريخى مرهف لدينا قادر على التواصل مع غابر الزمن وربطه باللحظة الآنية، بحيث تبدو ساعة الصفر لتاريخ الإنسانية بمثابة الدقيقة الماضية قبل الآن، حتى ليمكن سرد تاريخ الإنسانية كله، بصيغة المضارع التام فى اللغة الانجليزية

(المضارع التام فى اللغة الانجليزية يعنى تمام الحدث مع بقاء آثاره فى الحاضر الآن).

وبمناسبة هذا الطلب ـ نشكر أستاذنا الفاضل د. **عاطف العراقى** تلميذ ابن رشد المخلص، الذى ينادى فى إصرار بضرورة الربط بين الفكر الرشدى وبين تجديد المذاهب الكلامية والفلسفية، ونشكر المستشرق الفرنسى الكبير **روجيه جارودى** لاهتماماته بفلاسفة المسلمين وفى طليعتهم ابن رشد.

ونوجه الشكر إلى فخامة ملك المغرب الشقيق سمو الملك الحسن الثانى ووزير الثقافة المغربى/ **عبد الله أزمانى** لرعايتهم تراثنا الفلسفى الإسلامى واستضافتهم الكريمة للمستشرقين، ويحدونا كبير الأمل فى زيارة قلعة المستشرق، المفكر الكبير **جارودى**، ومشاهده تمثال فيلسوفنا ابن رشد.

سيدى الرئيس/ لقد أصدر بابا الفاتيكان قراراً ببطلان محاكمة العالم الإيطالى **جاليليو**، من منظور ثبوت صحة ما قال به بصدد دوران الأرض، وبصدد الوجود الفعلى لكوكب المشترى، وبصدد فائدة التليسكوب لنا، الذى اخترعه العلاّمة الإيطالى، وبصدد نظرياته العلمية الأخرى، وانتهى البابا إلى أن الكنيسة لم تكن على حق، فلماذا لا يصدر قرار مماثل يقضى ببطلان محاكمة **ابن رشد**، من خلال لجنة دينية/ فلسفية/ علمية، تشكل لهذا الغرض، من أمثال: فضيلة الإمام الأكبر ـ مفتى الجمهورية ـ وزير الأوقاف ـ وزير الثقافة ـ أساتذة الجامعات. . . . إلخ.

سيدى الرئيس/ لقد قال ابن رشد: «وقد رأيت ها هنا أن أقطع القول فى هذه الأشياء، والاستغفار من التكلم فيها، ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ـ وهو كما يقول **جالينوس**: رجل واحد خير من ألف ـ والتصدى إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله ما تكلمت فى ذلك بحرف».

سيدى الرئيس/ أضع قضيتى أمامكم لتحكموا فيها بما هو خير لنا جميعًا.

والله الموفق للصواب.



الملحق الرابع عشر

نهاية المطاف مع ابن رشد وفلسفته

ويتضمن هذا الملحق مقالتين:

* تلميذ ابن رشد «عاطف العراقى» أمام محكمة الجنايات

- نشرت فى يونيو ١٩٩٥م.

* يوم من عمرى: (يوم وقوفى أمام محكمة الجنايات)

- نشرت فى يوليو ١٩٩٦م.

(ا)

تلميذ ابن رشد «عاطف العراقى»
أمام محكمة الجنايات

ليس القصد من هذه السطور، الحديث عن قضية فردية تتعلق بكاتبها، ولكن الهدف الرئيسى هو الحديث عن قضية عامة. ويشاء القدر أن أقف أمام محكمة الجنايات فى قضية رأى، وأن يكون هذا لأول مرة فى تاريخ مصر، إذ لم يحدث فى تاريخنا الحديث، بل فى تاريخنا القديم، أن وقف أستاذ للفلسفة أمام محكمة الجنايات.

وموقف مستشارى المحكمة كان موقفًا يدعو إلى التحية والاحترام. لقد كان فكرهم معبرًا عن سعة الأفق وغزارة الاطلاع، فشكرًا لهم ثم شكرًا على موقفهم النبيل. الموقف الذى إن دلنا على شىء، فإنما يدلنا على أن قضاء مصر بخير.

وإذا تساءل القارىء العزيز عن مغزى عنوان المقالة، وعن صلة ابن رشد بمحكمة الجنايات، فإننى أجد نفسى مضطرًا، ودون الدخول فى تفاصيل، أن أقول: لقد عقد بمصر مؤتمر عن ابن رشد(١). افتتحه الأستاذ **فاروق حسنى** وزير الثقافة وألقيت فيه كلمات للدكتور **عصمت عبد المجيد**، والأستاذ **عمرو موسى**، وكان قد طُلب منى إعداد بحث عن فلسفة ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية. وقد رحبت بهذا الطلب لأسباب عديدة من بينها أننى أعتبر نفسى من أكثر المهتمين بقضايا الفلسفة الرشدية فى عالمنا العربى من مشرقه إلى مغربه، وقد كتبت عن فكر ابن رشد آلاف الصفحات، وقمت بتصحيح كثير من الأخطاء التى وقع فيها أشباه المثقفين حول حقيقة فلسفة ابن رشد، ومن بينها أيضًا اعتقادى بالصلة الوثيقة بين ابن رشد من جهة، وقضايا التنوير والعقلانية فى عالمنا العربى المعاصر من جهة أخرى، بحيث إذا أردنا وصل ما انقطع، وأردنا البحث عن جذور

---

(١) عقدت المؤتمر «الجمعية الفلسفية الأفرو آسيوية» فى الفترة من ٥ ـ ٨ ديسمبر ١٩٩٤م. وكان موضوع المؤتمر: ابن رشد والتنوير.

للتنوير فى فكرنا العربى القديم، فإنه من الضرورى الربط بين ابن رشد من جهة، وحركة التنوير فى فكرنا المعاصر من جهة أخرى، أى: عند **رفاعة الطهطاوى.**

وبعد إلقاء بحثى بالمؤتمر العالمى بالقاهرة، والذى ضمَّ حشداً من المفكرين الكبار، قلت إن العيب ليس فى الدين، بل فى الفهم الخاطئ للدين، ودليلى على ذلك أن ابن رشد كان فقيهًا وقاضيًا للقضاة فى بلاد الأندلس، وفى نفس الوقت كان عالـمًا وطبيبًا، فما أجدرنا ـ كعرب معاصرين ـ أن نستفيد من ذلك بحيث نسمح بالتأويل، تأويل النص الدينى، وإذا قمنا بالتأويل، فإن ذلك سيؤدى إلى القضاء على مجموعة من القضايا الزائفة، ومن بينها قضية الغزو الثقافى، وقضية أسلمة العلوم، وقضية الهجوم على الحضارة الأوربية، كما قلت: مرحبًا بهذا الغزو إذا كان يؤدى بنا إلى التقدم وخاصة أن أوربا الآن هى سيدة العلوم والآداب والفنون، بالإضافة إلى أننا لا يصح أن نقول بأسلمة العلوم، فى الوقت الذى لا يصح فيه التمييز بين علم طبيعة إسلامى وعلم طبيعة للكفار، لا يصح فيه التمييز بين علم فلك إسلامى، وعلم فلك عند الكفار، إذ إن العلم هو العلم، كما أننا لا نجد عند المسلمين أساسًا أىّ علم دقيق إلا ابتداء من العصر العباسى، وذلك بعد أن استفاد العرب من العلوم الوافدة من اليونان بصفة خاصة، كما أكدت على القول بأنه من الضرورى الاستفادة من منجزات الحضارة الأوربية، بحيث لا يصح لأى فرد من الأفراد الهجوم على الحضارة الأوربية، وفى الوقت نفسه يسعى من جانبه إلى استخدام التطبيقات التكنولوجية، كما نبهت أيضًا خلال كلمتى بالمؤتمر إلى ضرورة التخلص مما أسميه «البتروفكر» أى: الفكر الذى يكون مرتبطًا بالبترول، والصلة بين البترول والدولار معروفة، وبحيث يكون من الضرورى أن يستفيد المتأخر (الدول النامية) من المتقدم (الدول الأوربية)، وأن هذه سنة الله فى خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلاً.

فوجئت بعد أيام قليلة بهجوم عنيف علىَّ فى إحدى المجلات التى يقال عنها إنها مجلة إسلامية(١). والغريب أن هذا الهجوم لم يكن منصبًّا إلا على

(١) مجلة اللواء الإسلامى التى تصدر بالقاهرة.

شخصى، وذلك على الرغم من أن أكثر الحاضرين - وخاصة من المفكرين الأوربيين والأمريكان - قد اتفقوا معى تمامًا فى كل رأى قلت به. واستمر الهجوم علىَّ فى أكثر من عدد من أعداد تلك المجلة، واشترك فى الحملة الهجومية الضارية أناس كان من المنتظر أن يبتعدوا تمامًا عن لغة السباب والشتائم، بحيث وصفنى واحد من المهاجمين بأننى أصبحت كاللقطاء!!!

وحينما تم إجراء حوار معى، نُشر الحوار بطريقة مشوّهة. وفى الحقيقة كنت أفكر فى رفع «قضية سبّ وقذف» ضد هذه المجلة التى تصدر بمصر أسبوعيًا للأسف الشديد، فى الوقت الذى نتحدث فيه عن أهمية التنوير، وضرورة القضاء على الإرهاب بأية صورة من صوره وما أكثرها، إرهابًا فكريًّا أو إرهابًا جسديًّا أو إرهابًا نفسيًّا.

لم أقم برفع قضية، وقلت لنفسى: إن الاهمال من جانبى سيكون سلاحًا أقوى للقضاء على تلك الحملة الظالمة ضدى، إذ كيف يصدق القراء ما قيل عنى بأننى كاللقيط، فى الوقت الذى أعرف فيه على سبيل اليقين، من هو أبى، ومن هى أمى، وقد عشت معهما حتى انتقالهما إلى رحمة الله تعالى، كيف يقال إننى لم أفهم حقيقة الفكر العربى الإسلامى، فى الوقت الذى كتبت فيه عشرات الكتب ومئات المقالات وآلاف الصفحات داخل صومعتى الفكرية التى أعيش فيها منعزلاً عن العالم وما فيه من شرور.

وكانت المفاجأة، أن يقوم أحد المحامين برفع قضية ضدى أمام محكمة الجنايات، ويرفق بصحيفة الدعوى بعض أعداد من تلك المجلة إياها، ويتم إخطارى بصحيفة الدعوى، وأن الجلسة موعدها، الخامس عشر من شهر مايو من هذا العام[١]. ولا أجد داعيًا للدخول فى تفصيلات ما جاء بصحيفة الدعوى، والتى تذكرنا باتهامات محاكم التفتيش فى العصور الوسطى. وقد صممت على الوقوف أمام محكمة جنايات المنصورة، وخاصة أننى لم أجد اتهامًا واحدًا يقوم

(١) عام ١٩٩٥م.

على أساس، كما أننى تعودت على تلك المعارك طوال أكثر من ربع قرن من الزمان. ويشاء القدر أن تكون المنصورة هى عاصمة المحافظة التى ولدت فيها، وقريبة من البلدة التى قُدِّر لى أن أشهد أول لحظة من لحظات حياتى بها، بلدة «كفر الدبوسى» التابعة لمركز شربين بمحافظة الدقهلية. وقد سمحت لى هيئة المحكمة مشكورة بالدفاع عن نفسى وكنت أصحب معى أحد المحامين الممتازين علمًا وخلقًا، ومن المستنيرين، كما كان بصحبتى فريق من الزملاء الأعزاء.

كنت وأنا فى طريقى إلى المحكمة تتوارد على ذهنى خواطر عديدة تدور حول التساؤل: هل هى المصادفة التى جمعت بينى وبين محاكمتى فى القرن العشرين، وأنا تلميذ مخلص لابن رشد، وبين محاكمة ابن رشد فى القرن الثانى عشر الميلادى، والذى تم إصدار حكم ضده بالنفى والطرد وإحراق كتبه ؟.. هل هى المصادفة التى جعلت يوم المحاكمة هو اليوم الذى يوافق ذكرى حركة التصحيح أى: الخامس عشر من مايو؟.. كيف وصلنا إلى هذه الدرجة من احتقار الفكر والعقل والتنوير، بحيث أصبحنا نقدِّر لاعبى كرة القدم، ونهمل من يفكرون بعقولهم، وكأننا نرفع الأرجل فوق العقول؟ هل يعقل أن يقف المشتغل بالفكر فى بلادنا جنبًا إلى جنب داخل المحكمة مع المتهم فى قضية قتل، أو قضية مخدرات، أو غيرها من قضايا ؟.. هل يا ترى نحن جادّون فى السعى نحو النور والتنوير؟.. كلاً ثم كلاً وإلا كيف نفسر أن الآراء التى كانت تقال بمصر فى بداية عصر التنوير، بل الآراء التى كانت تقال فى العصر العباسى، ومنذ قرون بعيدة، لا يستطيع الإنسان أن يقول بها الآن ؟.. هل توجد صلة بين أموال البترول، وفرض الوصاية الفكرية، والإرهاب الفكرى؟. وكنت أقول لنفسى وأنا سائر فى الطريق إلى المحكمة والمحاكمة، نعم توجد صلة وإلا كيف نفسر انتشار الإرهاب الفكرى بعد ظهور البترول فى تلك الدول، بحيث أصبح ـ للأسف الشديد ـ أداة للرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية.

أسئلة كثيرة كانت تدور فى ذهنى وأنا فى الطريق إلى المحكمة، وبعد أن

وصلت إلى محكمة الجنايات. وبعد ساعات من الانتظار والترقب والترافع ثم إصدار حكم لى بالبراءة، حكم مشرف فى تاريخ القضاء المصرى. حكم أعتز به ما حييت، وخاصة بعد تلك الحملة الشعواء والظالمة التى شنتها ضدى تلك المجلة (إياها). حكم عادل ليس بالنسبة لى فحسب، بل بالنسبة للمشتغلين بالفكر بمصر. حكم يجعلنا نعيد النظر فى طريقة التقاضى ورفع الدعاوى، فهل من المعقول أن يقرأ أىّ فرد سطرًا من السطور ولا يفهم ربما حقيقته ثم يقوم برفع قضية ضد الكاتب، وهَبْ أن الكاتب يقيم فى أقصى شمال مصر، ورافع الدعوى يقيم فى أقصى الجنوب، فماذا سيكون عليه الحال ؟ هل أصبح الفكر جريمة ؟ هل أصبح التنوير رجسًا من عمل الشيطان ؟ أين مفكرو مصر من هذه القضية ووقوفى متهمًا أمام محكمة الجنايات. للأسف الشديد لم أجد إلا فى النادر، من اهتم بهذه القضية، وكأننا أصبحنا كما قال توفيق الحكيم، نعيش فى مجتمع الصراصير، وليس فى مجتمع النمل، كل صرصور يتنازع مع الآخر، بحيث يقول: أنا وبعدى الطوفان. وكل نملة تتعاون مع الأخرى فى وئام واتفاق. ويقينى أننى لو كنت من أهل الطرب والرقص والغناء لكان الحال غير الحال، ولكن ماذا أفعل وبضاعتى هى الفكر، والفكر هو آخر ما نفكر فيه كمطلب من مطالبنا. أين الهيئات العلمية والهيئات الفكرية ؟ هل يا ترى لم يصبح الفكر داخلاً فى اهتماماتها ؟. لقد خرجت من المحكمة وأنا متفائل بالقضاء المصرى، وفى الوقت نفسه أعلن تشاؤمى من مستقبل الفكر فى مصر. إن أكثر من يتحدثون عن العقل والتنوير فى مصر تعد أقوالهم كلامًا فى كلام. إنهم يقولون بأشياء، وسلوكهم غير أقوالهم، ومن ينتظر أن يقف معه وإلى جانبه مفكر آخر، فوقته ضائع عبثًا، إنه كمن يريد أن يبحث عن قطة سوداء فى الظلام.

لقد خرجت من المحكمة وأنا أقول: لا فائدة. أقول: لابد لى من الذهاب فى سرعة نحو صومعتى الفكرية أعتصم فيها من الناس، بعد أن غلب الشر على

الخير، بعد أن زادت مساحة الظلام على مساحة النور. أقول: لا أمل إلا أن أظل فى صومعتى وعزلتى بعد أن أصبح الناس غير الناس وأصبح الكتاب هو الصديق الوحيد للإنسان. نعم إننى أردد هذه الأقوال كل صباح وكل مساء وإلى أن أنتقل من تلك الحياة الظالمة الكئيبة إلى الموت وما فيه من سعادة وطمأنينة. فى الدنيا حياة الأشرار بحيث أصبح كل إنسان ذئبًا يتحيّن الفرصة لأخيه الإنسان، فمرحبًا بالموت، والخيبة على من يؤمن بالتفاؤل الساذج، التفاؤل الذى يكون صادرًا عن تخلف عقلى والعياذ بالله. إن ما حدث لى قبل المحاكمة وبعدها يؤكد لى صدق أبى العلاء المعرى فى تشاؤمه، وخيبة ابن سينا فى تفاؤله.



(٢)

يوم من عمري:وقوفي أمام محكمة الجنايات

فى حياة كل إنسان منا مجموعة من الأيام التى ترتبط بذكريات مهمة، سواء ما تعلق منها بالفرح والسعادة، أو كان يغلب عليها الألم والشقاء، وهذه الأيام لا يمكن لأىّ فرد منا أن ينساها أو يسقطها من ذاكرته؛ ولذلك تبقى ثابتة فى عقله ووجدانه تمامًا كيوم مولده.

وأودُّ حين أتحدث عن يوم من عمرى، أن أجعل هذا اليوم غير مرتبط بشىء شخصى، بقدر ارتباطه بقضية عامة لا تهم الفرد كفرد، بقدر ما تكون مهمة بالنسبة للآلاف من الناس الذين يعيشون فى مجتمع - أو أكثر - من مجتمعاتنا الإنسانية.

ومن هنا فإن اليوم الذى أود أن أتحدث عنه، هو **الخامس عشر من شهر مايو** عام ١٩٩٥م، اليوم الذى وقفت فيه لأول مرة فى حياتى أمام محكمة جنايات المنصورة، عاصمة محافظة الدقهلية، العاصمة التى ولدت فيها.

ومن الأهمية - بمكان - الإشارة إلى الأسباب التى أدت بى إلى الوقوف أمام المحكمة، وخاصة أنها المرة الأولى فى تاريخنا القديم وتاريخنا الحديث أيضاً، أن يقف أستاذ للفلسفة أمام محكمة الجنايات، إذ لم يحدث فى تاريخنا أن وقف أستاذ يعمل بالفلسفة أمام محكمة الجنايات.

لقد عقد بمصر مؤتمر عالمى عن ابن رشد، وطُلب منى الإسهام فى أعمال هذا المؤتمر نظرًا لطول اشتغالى بفكر ابن رشد منذ ما يزيد على أربعين عامًا، بحيث كتبت عنه آلاف الصفحات فى كتب عديدة لى من بينها: «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، والمنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، وتجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، وثورة العقل فى الفلسفة العربية»، بالإضافة إلى اعتقادى بالصلة الوثيقة بين ابن رشد من جهة، وقضايا التنوير والعقلانية ومكافحة الإرهاب الفكرى فى عالمنا العربى من جهة أخرى، وبحيث إذا أردنا وصل

ما انقطع، وأردنا البحث عن جذور للتنوير فى فكرنا العربى القديم، فإنه من الضرورى الربط بين ابن رشد من جهة، وحركة التنوير فى فكرنا العربى المعاصر من جهة أخرى، أى: عند **رفاعة الطهطاوى**.

وبعد إلقاء بحثى بالمؤتمر العالمى الذى عقد بالقاهرة، والذى ضم حشدًا من المفكرين العرب والأجانب، قلت إن العيب ليس فى الدين، بل فى الفهم الخاطئ للدين، ولذلك فمن الضرورى الاعتقاد بأن أى حركة تجديدية فكرية، لابد أن تضع فى اعتبارها، أهمية الدين، وخاصة أن الشعب العربى من مشرقه إلى مغربه يعد متدينًا بطبعه، هذه سنة الله فى خلقه، ولن تجد لسنة الله تبديلاً. كما قلت إن الدليل على ذلك أن ابن رشد كان فقيهًا وقاضيًا، وقاضياً للقضاة، وطبيبًا وفيلسوفاً، فما أجدرنا - كعرب معاصرين - أن نستفيد من ذلك، بحيث نسمح بالتأويل، تأويل النص الدينى، وذلك على نحو ما فعل أناس آمنوا بربهم وآمنوا بوطنهم، ومن بينهم الإمام **محمد عبده**، وإذا فعلنا ذلك، فإنه يكون كفيلاً بالقضاء على قضايا زائفة، كقضية الغزو الثقافى، وقضية الهجوم على الحضارة الأوربية، وغيرها من قضايا وأقوال زائفة يرددها أشباه المفكرين وأشباه الأساتذة من المتخلفين عقليًّا، والذين تكون أقوالهم صادرة عما أسميه «البتروفكر» أى: الفكر الذى يكون مرتبطًا بالدولار، والصلة بين البترول والدولار معروفة.

وحين سئلت بعد إلقاء كلمتى عن أوجه الاستفادة اليوم من فكر ابن رشد، قلت إن ابن رشد، عميد الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية، وآخر فلاسفة العرب، كان فقيهًا وكان فيلسوفًا أيضًا، وهذا يعنى أنه من الضرورى أن تكون لنا نظرة تنويرية، نظرة تضع فى اعتبارها الاتجاه إلى الأمام وليس الرجوع إلى الخلف، إذ إن الله تعالى خلق أعيننا فى مقدمة رؤوسنا، ولم يجعلها فى مؤخرة الرأس، ولعل هذا يعد تعبيراً عن دعوة الله تعالى لنا لأن ننظر إلى الأمام، بحيث يكون النظر إلى الأمام مرتبطًا بالنور، والنظر إلى الخلف مرتبطًا بالظلام، كما أن النور يرتبط بالوجود، فى الوقت الذى يرتبط فيه الظلام بالعدم والفناء.

فوجئت بعد أيام قليلة بهجوم عنيف علىَّ فى إحدى المجلات التى تصدر

بمصر، ويقال عنها إنها مجلة إسلامية، والغريب أن هذا الهجوم لم يكن منصبًا إلا على شخصى، وذلك على الرغم من أن أكثر الحاضرين ـ وخاصة من الأوربيين والأمريكان ـ قد اتفقوا معى تمامًا فى كل رأى قلت به، إذ إن هذا ما كتبته فى آخر كتبى «العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر» فى الفصل الذى خصصته للبحث فى جذور التنوير متمثلة فى فكر الفيلسوف العملاق ابن رشد.

وكانت المفاجأة أن يقوم أحد المحامين برفع قضية ضدى أمام محكمة جنايات المنصورة، ويرفق بصحيفة الدعوى بعض أعداد من تلك المجلة التى نشرت أقوالى بطريقة مشوّهة تمامًا، ويتم إخطارى بصحيفة الدعوى، وأن الجلسة موعدها، الخامس عشر من شهر مايو، اليوم الذى أتحدث عنه كيوم من عمرى.

وما جاء بصحيفة الدعوى، والتى تذكرنا باتهامات محاكم التفتيش فى العصور الوسطى، لم أقف عنده كثيرًا، إذ إننى أومن بوجود قضاء عادل ونزيه فى مصرنا العزيزة.

صممت على الذهاب بنفسى للوقوف أمام محكمة الجنايات، جنايات المنصورة، وخاصة أننى لم أجد اتهامًا واحدًا يقوم على أساس، وقد ذهب معى أحد المحامين الفضلاء والذى لم يتردد فى الدفاع عنى، بعد أن قرأ لى آلاف الصفحات التى تبحث فى فكرنا الإسلامى العربى، كما ذهب معى بعض الأصدقاء الأعزاء، وقضينا ليلة بفندق من فنادق مدينة المنصورة، حتى أكون مستعدًا للوقوف أمام المحكمة طبقًا لصحيفة الدعوى، فى الثامنة من صباح الخامس عشر من شهر مايو.

وقفت أمام هيئة المحكمة الموقرة فى صباح اليوم المذكور، وكنت وأنا فى طريقى إلى المحكمة تتوارد على ذهنى خواطر عديدة تدور حول التساؤل: هل هى المصادفة التى جمعت بين محاكمتى فى أواخر القرن العشرين، وأنا تلميذ مخلص لأكثر آراء ابن رشد، وبين محاكمة ابن رشد فى القرن الثانى عشر الميلادى والذى تم إصدار حكم ضده بالنفى والطرد وإحراق كتبه ؟.. وهل المحاكمة لها صلة بالاتجاه العقلانى الذى أومن به، تمامًا كما كان ابن رشد عميد

الفلسفة العقلية فى بلداننا العربية ؟. . وكيف وصلنا إلى هذه الدرجة من احتقار الفكر والعقل والتنوير، بحيث أصبحنا نقدِّر لاعبى كرة القدم، ونهمل من يفكرون بعقولهم، وكأننا نرفع الأرجل فوق الرؤوس والعقول ؟. . وهل يعقل أن يقف المشتغل بالفكر فى بلادنا جنبًا إلى جنب داخل المحكمة مع المتهم فى قضية قتل أو قضية مخدرات، أو غيرها من قضايا ؟. . هل يا ترى نحن جادّون فى السعى نحو النور والتنوير ؟. . هل توجد صلة بين أموال البترول، وفرض الوصاية الفكرية، والإرهاب الفكرى ؟. . وهل من المعقول أن يتحكم أصحاب «البتروفكر»، فى شخص مثلى لم يعمل يومًا واحدًا فى دولة بترولية ؟. . وما الصلة بينى وبين هؤلاء أصحاب البتروفكر، وأنا أختلف مع طبيعة فكرهم ومصادر تمويله قلباً وقالباً ؟. .

وكنت أجيب عن بعض التساؤلات بينى وبين نفسى، وأقول: نعم توجد صلة بين أموال البترول عند أصحاب البتروفكر، ونشر الإرهاب الفكرى.

أسئلة كثيرة كانت تدور فى ذهنى سواء وأنا فى طريقى إلى المحكمة، أو أثناء وقوفى داخل المحكمة. وقد سمحت لى هيئة المحكمة مشكورة بالدفاع عن نفسى بالإضافة إلى الاستماع إلى أقوال المحامى الفاضل، والذى طلب منه عدد كبير من المحامين، الانضمام إليه فى الدفاع عنى وخاصة بعد أن كانوا قد عرفوا أنها المرة الأولى التى يقف فيها أستاذ للفلسفة أمام محكمة للجنايات.

وبعد ساعات من الانتظار والترقب والترافع، تم إصدار حكم لى بالبراءة. حكم مشرف فى تاريخ القضاء المصرى. حكم أعتز به ما حييت، وخاصة بعد تلك الحملة الشعواء الظالمة التى شنتها ضدى تلك المجلة. حكم عادل ليس بالنسبة لى فحسب، بل بالنسبة للمشتغلين بالفكر فى مصر.

رجعت إلى القاهرة وأنا أتساءل: أين هؤلاء الذين يتحدثون عن التنوير وحديثهم هذا يعد كلامًا فى كلام ؟. . أين اختفى هؤلاء يوم أن وقفت أمام المحكمة ؟. إنهم فيما أعتقد من أشباه المفكرين ومن الرجال السطحيين الذين يقفون عند القشور لأن أفهامهم الجامدة والمتخلفة ليس بإمكانها تجاوز القشور إلى الأعماق. لم يتحرك واحد منهم سواء قبل صدور حكم لى بالبراءة، أو بعد

صدوره. إن هذا يؤكد لنا أننا فى مجال الفكر نعمل وكأننا فى مجتمع الصراصير وليس فى مجتمع النمل. كل صرصور يتقاتل مع الآخر، فى حين أننا نجد الألفة والتعاون فى مجتمع النمل. دخلت إلى صومعتى الفكرية وأنا لا أدرى ماذا أقول عن هؤلاء الذين يزعمون للناس أنهم من الذين يتحدثون عن التنوير، فى الوقت الذى تعد حياتهم التى يحيونها ظلامًا فى ظلام. تعد حياتهم مبتعدة تمامًا عن التنوير، وداخلة فى بحر الظلمات والجهل والتخلف. أناس تحسبهم من المثقفين، وهم ليسوا بمثقفين، بل أشباه مثقفين، ومن هنا كانت أزمة الثقافة بمصر سببها هؤلاء الناس الذين يزعمون لأنفسهم أنهم من المثقفين، فى الوقت الذى نجد فيه الفرق بينهم وبين الثقافة الجادة، أكبر من المسافة بين الإنس والجن، وإن كان أكثرهم لا يعلمون.

لقد مضى يوم من عمرى، استفدت - من خلاله - العديد من الخبرات والتجارب، وأعتقد اعتقادًا لا يخالجنى فيه أدنى شك، بأن هذا اليوم سيظل محفورًا فى يقينى ووجدانى، ولم لا ؟ وقد استفدت - من خلاله - العديد من الدروس.. وما أعمقها، وما أكثرها !!.



محتويات الكتاب



كتب للمؤلف

- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد - القاهرة - دار المعارف - الطبعة السادسة.
- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - القاهرة - دار المعارف - الطبعة الثانية.
- مذاهب فلاسفة المشرق - القاهرة - دار المعارف - الطبعة الحادية عشرة.
- تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية - القاهرة - دار المعارف - الطبعة السادسة.
- ثورة العقل فى الفلسفة العربية - القاهرة - دار المعارف - الطبعة السابعة.
- الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل - القاهرة - دار المعارف - الطبعة السادسة.
- المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد - القاهرة - دار المعارف - الطبعة الثالثة.
- الفلسفة الإسلامية - القاهرة - دار المعارف.
- العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر - القاهرة - دار قباء - الطبعة الثانية.
- الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل - القاهرة - دار الرشاد - الطبعة الثانية.
- محاضرات فى تاريخ العلوم عند العرب - القاهرة - جامعة القاهرة - فرع الخرطوم.
- محاضرات فى الفلسفة الإسلامية - القاهرة - معهد الدراسات الإسلامية.
- الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية (أربعون عامًا من ذكرياتى مع فكره التنويرى) - القاهرة - دار الرشاد.
- الأصول والفروع لابن حزم - تحقيق بالاشتراك - دار النهضة العربية.
- الإسلام دين العلم والمدنية للشيخ محمد عبده - تحقيق ودراسة نقدية - الطبعة الثانية - دار قباء - القاهرة.

- الفلسفة العربية (مدخل جديد) - دار لونجمان - القاهرة.

- رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده - (تحقيق وتصدير) - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة.

- يوسف كرم مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة - كتاب تذكارى - (إشراف وتصدير) - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة.

- الفيلسوف ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلى - كتاب تذكارى -(إشراف وتصدير) - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة.

- الدكتور أبو الوفا التفتازانى - كتاب تذكارى -(إشراف وتصدير) - دار الهداية - القاهرة.

- الشيخ مصطفى عبد الرازق - كتاب تذكارى - (إشراف وتصدير) - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة.

- الشيخ محمد عبده - كتاب تذكارى - (إشراف وتصدير) - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة.

- محمد إقبال وقضية التجديد (ضمن كتاب عن محمد إقبال) - مكتبة مدبولى - القاهرة.

- تصدير لكتاب الدكتور عثمان أمين (محمد عبده رائد الفكر المصرى) - المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة.

- دراسات فى الكتب التذكارية التى صدرت عن:

د. إبراهيم مدكور، ود. عثمان أمين، وأحمد لطفى السيد، ود. شوقى ضيف، والشيخ محمد عبده، ود. توفيق الطويل، ود. زكى نجيب محمود (جامعة الكويت)، ود. زكى نجيب محمود (المجلس الأعلى للثقافة)، ود. على سامى النشار، والفيلسوف ابن رشد، ويوسف كرم، ود. محمد عبد الهادى أبو ريدة.



ويصدر قريباً للمؤلف:

- هل فى عالمنا العربى المعاصر فلاسفة ؟.
- ثورة النقد فى عالم الأدب والفلسفة والسياسة.
- نحن والتراث.
- ابن باجه . . . فيلسوفًا مغتربًا.
- ثقافة النور وخرافة الظلام.
- كتاب تذكارى عن الأب الدكتور جورج قنواتى (إشراف وتصدير).
- كتابٌ تذكارى عن الدكتور زكى نجيب محمود (إشراف وتصدير).



ف:3076 تاريخ استلام: 11/9/2005


عــربيــة للطباعة والنشر

7 & 10 شارع السلام أرض اللواء المهندسين

تليفون : 3256098 - 3251043

الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية

أربعون عاماً من ذكرياتي مع فكره التنويري

يعد ابن رشد - آخر فلاسفة العرب - عميد الفلسفة العقلية في العالم العربي . وإذا كان هذا الفيلسوف قد توفي منذ أكثر من ثمانية قرون إلا أن فلسفته تعد من الفلسفات الخالدة على مر الزمان .

وإذا كان مؤلف الكتاب قد قضى ما يقرب من نصف قرن من الزمن ، مع كتب ابن رشد وأفكاره وفلسفته ، فقد وجد من واجبه التنبيه على الدور الكبير للفلسفة الرشدية في تقديم حلول لأكثر مشكلاتنا الفكرية والثقافية في حياتنا المعاصرة .

يتضمن الكتاب قسمين : قسماً محوره «فلسفة ابن رشد والمستقبل» ويبحث في التراث الرشدي برؤية عقلية نقدية ، وفلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر ودور الفلسفة الرشدية في التنوير ، والدفاع عن ثقافة العولمة ، ثقافة المستقبل .

أما القسم الثاني ، فإنه يعد دراسة لأكثر ما يتعلق بالفلسفة من خلال العديد من المؤتمرات ، والكتب التي اختصت بفلسفة ابن رشد ومنهجه ، وأيضاً دراساتنا لكثير من نقاد الفلسفة الرشدية والمحتفين بها من خلال عشرات الكتب والآلاف الصفحات التي كتبها المؤلف عن ابن رشد وفلسفته .

[illegible]

